

## **Budowa Przybytku dopełnieniem dzieła stworzenia.**

### **Analiza Wj 40 w aspekcie Rdz 1.**

*I wznosił swój święty Przybytek jak wysokie niebo,  
jak ziemię, którą ugruntował na wieki (Ps 78,69)*

#### WSTĘP

Kapłański materiał dotyczący Przybytku Jahwe zajmuje 13 długich rozdziałów Księgi Wyjścia (Wj 25 – 31 i 35 – 40), a więc niemal jedną trzecią całej Księgi. Ten długi i bardzo szczegółowy opis jest najczęściej przez czytelnika Biblii zupełnie pomijany. Uważany jest za tekst zbyt drobiazgowy, suchy i nudny, taki, który nie niesie w sobie żadnej głębszej treści teologicznej czy moralnej.

Pragnę dowieść w tym artykule, że tak jest tylko na pierwszy rzut oka. Opowiadanie o budowie Przybytku na pustyni, rzadko czytane, a jeszcze mniej studiowane przez wierzącego chrześcijanina, zawiera w sobie ukrytą drocenną perłę (por. Mt 13,44nn). W rzeczywistości możemy tu odnaleźć korzenie głębokiej teologii Boga, człowieka i świata oraz duchowości, którą liturgia chrześcijańska doprowadzi do pełni. D. BARSOTTI pisze nt. Wj 25 – 40: „Owe teksty wydają mi się fundamentalne dla wszelkiej chrześcijańskiej refleksji religijnej; należą do najbardziej doniosłych fragmentów – takich, które mogą stać się punktem wyjścia dla całej naszej myśli teologicznej”<sup>1</sup>. I tak jest rzeczywiście.

W artykule tym zajmiemy się rozdziałem czterdziestym, finalnym, traktującym o zbudowaniu Przybytku z wcześniej uczynionych elementów (Wj 25 – 39)<sup>2</sup>, pod względem

---

<sup>1</sup> D. BARSOTTI, *Medytacje na temat Księgi Wyjścia*, tłum E. Gołąbek-Zgłobica, Kraków: WAM 1999, 192. Pragnę zaznaczyć, że poczynione w tym artykule badania i konkluzje są w przeważającej mierze własne, tylko w ogólności potwierdzone przez kilka zagranicznych opracowań.

<sup>2</sup> Wj 40 stanowi odrębną jednostkę literacką (zbudowaną z pomniejszych), która zaznacza się zarówno pod względem tematycznym jak i literackim. Rozdział wprowadzony jest formułą:

וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר *Tak powiedział Jahwe do Mojżesza (Wj 40,1)* – typową formułą stosowaną przez autora (redaktora) kapłańskiego dla rozpoczęcia nowej jednostki (zob. Wj 25,1; 30,11; 30,17; 30,22; 30,34; 31,1; 31,12 – w BT i BP rozpoczyna osobne tytułowane perykopy), a kończy się opisem zstąpienia chwały Jahwe do Namiotu Spotkania (Wj 40,34-38) – który stanowi zwieńczenie nie tylko Wj 40, ale i całej narracji o Przybytku (Wj 25 – 40). Wj 25 – 31 to blok nakazów Jahwe, co do wykonania poszczególnych przedmiotów, a blok 35 – 39 to opis ich wykonania. Wj 40 wyróżnia się, gdyż tu znów pojawia się nakaz (1-15) i jego wykonanie (17-33) – dotyczące wzniesienia sanktuarium. Jest więc Wj 40 jakimś uroczystym podsumowaniem całości.

jego zbieżności literackich i teologicznych z kapłańskim poematem o stworzeniu świata (Rdz 1)<sup>3</sup>. Skąd taka perspektywa patrzenia na Wj 40, wyjaśnimy poniżej.

## WPROWADZENIE DO ANALIZY

Według biblijnego opowiadania dokładnie w trzecim miesiącu po wyjściu z Egiptu Izrael dotarł do stóp góry Synaj (Wj 19,1). Tutaj się zatrzymał. Dane z Lb 9,11 mówią, że pobyt ten trwał cały rok. Ten właśnie rok był najbardziej znaczącym okresem w całej religijnej historii Izraela<sup>4</sup>. Tutaj spotkał swego Boga, tutaj poznał i przyjął Jego propozycję, tutaj narodził się jako lud Boży, a Bóg zstąpił, by pośród niego zamieszkać. Tutaj ma swój początek i źródło całe prawodawstwo etyczne i kultyczne Izraela, serce Księgi Prawa (*tôrāh*).

Literatura kapłańska (P), podejmując temat przymierza synajskiego w bloku Wj 25 – Lb 10, nie będzie mówić, jak inne źródła Pięcioksięgu, o przymierzu (*b<sup>e</sup>rît*), ale o kulcie. Lapidarnie rzecz ujmując, dla P – Synaj to Przybytek i sprawowany w nim kult<sup>5</sup>. Szkoła kapłańska konsekwentnie uwydatni centralność Przybytku – nie tylko w pośrodku obozu synów Izraela (Lb 2) i w sercu wydarzenia synajskiego, ale w centrum całego uniwersum i w sercu swojej teologii. Uczyni tak z jednego niezwykle ważnego powodu: po raz pierwszy w historii Izraela Bóg Jedyńy zamieszka na stałe pośród swego ludu; Przybytek, ten mały wyodrębniony skrawek przestrzeni, stanie się miejscem absolutnie wyjątkowym na ziemi, gdzie Jahwe będzie rzeczywiście obecny w tożsamym z Nim znaku chwały (*kābôd*). Ale to nie wszystko.

## ANALIZA

---

<sup>3</sup> Konkretyzując, chodzi tu o jednostki Wj 40,17-33 i Rdz 1,1 – 2,4a.

<sup>4</sup> A. FANULI, *Doświadczenie Synaju*, w: *Duchowość Starego Testamentu (Historia duchowości, t. I)*, red. A. Fanuli i in., tłum. M. Pierzchała, Kraków: Homo Dei 2002, 98.

<sup>5</sup> I. KNOHL (*The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School*, Minneapolis: Fortress Press 1995, 137-147, z bibliogr.) słusznie konkluduje, że autor kapłański termin *b<sup>e</sup>rît* zarezerwował dla religii przedmojzeszowej, natomiast dla religii Mojżesza (dla objawienia synajskiego) stosuje termin *‘ēdūt* (który też może oznaczać „przykazanie, prawo”; zob. C. VAN LEEUVEN, *‘ēd – Zeuge*, THAT II, 209-221, tu 217n), np. Wj 16,34; 25,16. Tradycja kapłańska zna dwa wcześniejsze przymierza: pierwsze – zawarte z Noem (Rdz 9), gdzie termin *b<sup>e</sup>rît* pojawia się siedem razy (!), oraz drugie, zasadnicze – zawarte z Abrahamem (Rdz 17), gdzie *b<sup>e</sup>rît* powtarza się trzynastą razy (LISOWSKY G., ROST L., *Konkoranz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart: Württembergische Biblelanstalt 1958, 283-285). Natomiast Synaj widziany jest tu jako miejsce powstania oraz czas rozpoczęcia właściwego kultu izraelskiego, który rozumiany był nie tylko jako służba w określone dni i czasy, ale jako nieustanna, zintegrowana postawa uwielbienia Jahwe przez cały lud Izraela; zob. np. E. KUTSCH, *Berit in der P*, ZThK 71 (1974) 361-388; D.J. MCCARTHY, *b<sup>e</sup>rît in OT History and Theology*, Bib 53 (1972) 110-121; M. ARNDT, *Przymierze Boga z Izraelem w tradycjach Pięcioksięgu*, RTK 32 (1985) 7-18; tenże, *Przymierze noachickie jako przykład koncepcji przymierza w tradycji kapłańskiej*, RTK 33 (1986) 5-21; tenże, *Przymierze z Noem*, Studia Teologiczne Śląska Opolskiego 12 (1987) 99-110; H. WITCZYK, *Przymierze – więź i zobowiązanie*, TarnST 13 (1994) 245-262.

W rozdziale 40, który poprzez opis erekcji sanktuarium i zstąpienie doń chwały Jahwe stanowi podsumowanie i zwieńczenie bloku tekstów o Przybytku (Wj 25 – 39), jego autor zamknął wyraźne przesłanie teologiczne, które każe odczytywać ten rozdział w świetle kapłańskiego opowiadania o stworzeniu świata. Pochylając się nad Wj 40, jego strukturą, formułami i treścią, zauważamy, że fragment o ustawieniu Przybytku Wj 40,17-33 jest wyraźnie stylizowany według idei zawartych w Rdz 1<sup>6</sup>.

Głównym wyznacznikiem i sygnałem tej zależności jest podział tekstu na siedem części, dzięki siedmiokrotnemu zastosowaniu refrenu – formuły, która brzmi:

כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת-מֹשֶׁה *jak nakazał Jahwe Mojżeszowi*. Znajdujemy ją w wersetych: 19, 21, 23, 25, 27, 29, 32<sup>7</sup>. Sama w sobie sformułowana i wstawiona dość niezręcznie (Mojżesz uczynił *jak nakazał Jahwe Mojżeszowi*), służy jednak autorowi do konkretnego celu. Od razu zauważamy znaczącą równość odstępów pomiędzy refrenami (co dwa wersety, prócz ostatniego), a więc dokładną równość poszczególnych części, można by powiedzieć „strof” opisu. Formuła ta, jako refren czy epifora (homoioteleuton), brzmi niemal sakramentalnie, kończy i podsumowuje kolejne etapy budowy Przybytku. Wiedząc, że każda liczba jest dla autora kapłańskiego środkiem i sposobem tworzenia teologii, przypatrzmy się bliżej obu niezwykle ciekawym tekstom<sup>8</sup>.

Schemat podziału tekstu na siedem jednostek jest zastosowany także w Rdz 1 – uważanym za centralny utwór kapłańskiej teologii<sup>9</sup>. Poemat o stworzeniu jest ujęty w ramy siedmioczęściowego opowiadania dzięki użyciu podziału tygodniowego na siedem dni.

---

<sup>6</sup> O takim kierunku zależności wnioskuję z faktu, że Rdz 1 jest tekstem wcześniejszym (należy do P-Grundschrift) od Wj 40 (należy do P-Supplement; KNOHL – Holiness School); zob. np. O. EISSFELDT, *The Old Testament. An Introduction*, tłum. z niem., Oxford: Blackwell 1966, 205.

<sup>7</sup> Siedmiokrotne użycie tej formuły znajdujemy także w dwu innych fragmentach pochodzenia kapłańskiego: Wj 39,1-31 i Kpł 8,1-36. Wszystkie te trzy jednostki dotyczą Przybytku i sprawowanego w nim kultu. W Wj 40 zauważamy jednak i wiele innych znaków wskazujących na zależność od Rdz 1. P bardzo często formułuje swoje zdania, jednak poza powyższymi przypadkami, nie porządkuje ich w siódemki (zob. np. Kpł 1 – 10). Odnośnie do Kpł 8 zob. G.A. KLINGBEIL, *The Syntactic Structure of the Ritual of Ordination (Lev 8)*, Bib 77 (1996) 509-519; tenże, *Ritual Time in Leviticus 8 with special Reference to the Seven Day Period in the OT*, ZAW 109 (1997) 500-513.

<sup>8</sup> Jest to o tyle ważne, że według katolickiej nauki o Biblii natchniona jest nie tylko sama jej treść, ale i kompozycja, zabiegi literackie uwytatniające jakąś teologię (L. ALONSO-SCHÖKEL, *Słowo natchnione. Pismo Święte w świetle nauki o języku*, tłum. A. Malewski, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1983, 197). Trzy encykliki traktujące o Biblii (Leona XIII, Benedykta XV i Piusa XII) pouczają nas, że Duch Święty chciał powiedzieć tyle, ile chciał wyrazić autor natchniony. Stąd Kościół pozwala na stosowanie różnych metod w odczytywaniu tekstu biblijnego, ale tylko w tym celu, aby wydobyć sens zamierzony przez autora.

<sup>9</sup> Tezę tę rozwija F.H. GORMAN, *The Ideology of Ritual. Space, Time and Status in the Priestly Theology* (JSOT Suppl. 91), Sheffield: Sheffield Academic Press 1990, 39-60.

Każdy dzień jest etapem stwarzania/budowy świata, który tworzy strofę<sup>10</sup> i kończy się, analogicznym do powyższego, refrenem<sup>11</sup>: *I stał się wieczór i poranek, dzień X*. Refren ten (jak ten w Wj 40) zakańcza wykonane czynności danego etapu. Krótszy tekst i możliwe, ideowy pierwowzór dla Heksameronu znajdujemy w Wj 20,11, w Dekalogu<sup>12</sup>: *Bo w sześciu dniach uczynił Jahwe niebo, ziemię, morze oraz wszystko, co w nich jest, w siódmym zaś dniu odpoczął. Dlatego pobłogosławił Jahwe dzień szabat i uznał go za święty*. Co więcej, schemat każdego dnia w Rdz 1 składa się z siedmiu powtarzających się formuł: 1. Wprowadzenie *I rzekł Bóg*, 2. Rozkaz *Niech się stanie*, 3. Wypełnienie *I stało się tak*, 4. Opis *I uczynił Bóg*, 5. Imię lub błogosławieństwo *I nazwał Bóg / I pobłogosławił Bóg*, 6. Pochwała *I widział Bóg, że było dobre*, 7. Konkluzja *I stał się wieczór i poranek*<sup>13</sup>.

Kpł 8, w której także pojawia się siedmiokrotnie formuła *כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה* bezpośrednio nawiązuje do 7 dni: *Od wejścia do Namiotu Spotkania nie będziecie odchodzić przez siedem dni, aż do dnia, kiedy skończą się dni waszego wprowadzania w czynności kapłańskie, bo przez siedem dni będziecie w nie wprowadzani. (...) Przez siedem dni będziecie siedzieć przy wejściu do Namiotu Spotkania dzień i noc na straży Pana, abyście nie pomarli. Taki nakaz otrzymałem* (Kpł 8,33.35). „7 dni” występuje w ST 85 razy, z czego aż 70 razy w obrębie kultu<sup>14</sup>. Kiedy bierzemy pod uwagę rzemieślniczą niemal pracę pisarską P, jego formulistyczny język oraz zamiłowanie do liczby siedem, nie wydaje się, żeby taki podział Wj 40,17-33 był przypadkowy. Kolejne przytoczone asocjacje lingwistyczne i tematyczne z Rdz 1 potwierdzą tezę o stylizacji opisu budowy Przybytku z Wj 40 według opisu stworzenia świata.

Następną cechą wspólną obu utworów, związaną z siedmioczęściowym podziałem, jest częstotliwość występowania liczby siedem (i jej wielokrotności)<sup>15</sup>. W Wj 40, 17-33, oprócz siedmiokrotnego wystąpienia formuły *jak nakazał Jahwe Mojżeszowi*, mamy także

---

<sup>10</sup> A. KLAWEK, *Pieśń o stworzeniu (Rdz 1,1-2,4)*, RBL 15 (1962) 152.

<sup>11</sup> D. HERMANT, *Analyse littéraire du premier récit de la création*, VT 15 (1965) 437. W.F ALBRIGHT wskazuje na siedem razy powracającą formułę: *I widział Bóg, że* [lub *jak*] *dobre*, zob. W.F ALBRIGHT, *The Refrain*

<sup>12</sup> Jest to dodatek kapłański; zob. np. I. KNOHL, 67, 102, n. 144.

<sup>13</sup> Ilość formuł w kolejnych dniach układa się w chiasm, zob. T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie i egzegeza Rdz 1–11*, (Academica, 27), Tarnów: Biblos, wyd. IV zmienione i poszerzone 2000, 116-117; J.S. SYNOWIEC, *Jak rozumieć Heksameron?*, CT 52 (1982) 39-40.

<sup>14</sup> G.A. KLINGBEIL, *Seven Day Period in the OT*, 502n.

<sup>15</sup> Pozostałe liczby charakterystyczne dla całego opisu Przybytku (Wj 25 – 40) to: 3 (boskość), 4 (człowieczeństwo) i 10 (kompletność) oraz ich ułamki i wielokrotności. Ciekawe, że w opisie stworzenia także dominują te właśnie liczby: trzy, cztery, siedem i dziesięć (zob. J. RATZINGER, *In the Beginning, a Catholic Understanding of the Story of Creation and Fall*, transl. B. Ramsey, Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans Publishing Co 1995, 26).

siedmiokrotne użycie słowa Arka (אַרְוֶן / אֶרְוֶן)<sup>16</sup>; nazwa Przybytku (אֹהֶל מוֹעֵד i מוֹשְׁבָן) pojawia się czternaście razy (tj. 7 + 7); Przybytek ma siedem elementów kultowych<sup>17</sup>: Arka, stół, świecznik, ołtarz kadzenia, ołtarz całopalenia, kadź i dziedziniec; menora (świecznik) ma siedem ramion, a każde podwójne ramie tworzące łuk ma siedem ornamentów w kształcie kwiatu migdałowca (por. Wj 25,32-35)<sup>18</sup>; wreszcie budowa Przybytku trwała siedem miesięcy<sup>19</sup>.

Tą samą cechą zauważmy w Rdz 1. T. BRZEGOWY pisze: „Jeszcze innym elementem prawdopodobnie natury literackiej jest częstotliwość występowania liczby siedem i jej wielokrotności. Tak więc w. 1 posiada siedem wyrazów, a w. 2 ma ich 14 (tzn. 7 + 7); siedem razy powraca w tekście masoreckim formuła pochwalna *I widział Bóg, że było dobre*; siedem razy pojawia się formuła *I stało się tak, I uczynił Bóg*; 35 razy (5 x 7) występuje w tekście imię Boże *Elohim*; 21 razy (3 x 7) terminy niebiosa, firmament i ziemia<sup>20</sup>. Na strukturę wersów 2,2-3a, w których trzy razy powraca formuła *dzień siódmy*, składają się trzy stychy po siedem wyrazów każdy. Również omawiane wyżej rozłożenie różnych akcentów stwórczych w serii 6 + 1 wiąże się ze świętą liczbą siedem”<sup>21</sup>.

Zauważywszy ten główny wyznacznik współzależności obu tekstów, skoncentrowany wokół liczby 7, przyjrzymy się dokładniej fragmentowi Wj 40, 17-33 w kontekście Rdz 1.

---

<sup>16</sup> Zob. w BHS. BT tłumaczy tylko sześć razy. O nieprzypadkowości tylokrotnego użycia tego słowa świadczą reguły gramatyki hebrajskiej, które normalnie w wypadku takiej kumulacji danego słowa w krótkim fragmencie (tu pięć razy w ww. 20-21) każą oddawać je za pomocą zaimków osobowych. Pewna sztuczność, słyszalna w tekście masoreckim, takiego nagromadzenia jednego słowa w dwóch wersach sugeruje celowy wysiłek autora, by osiągnąć świętą liczbę siedem.

<sup>17</sup> Tylko według Wj 40, gdyż inne spisy przedmiotów Przybytku (Wj 30,26-29; Wj 31,7-11; Wj 35 – 39; Wj 35,11-19; Wj 39,33-41) zawierają jeszcze „szaty kapłańskie”.

<sup>18</sup> Autor kapłański dużą wagę poświęca właśnie tym ozdobom. Były to kielichy (*g<sup>e</sup>bi ‘im*) w kształcie otwartych kwiatów migdałowych (*mešūqqādīm*). Każde ramię było ozdobione trzema takimi kwiatami (*perāhīm*), a trzon – czterema. Z opisu tego wynika, że każde podwójne ramię świecznika, tworzące łuk, miało siedem ornamentów kwiatu migdałowego (sześć na ramionach i jeden na trzonie), a czwarty kwiat trzonu umieszczony był na jego szczycie, tworząc, razem z najwyższymi kwiatami wieńczącymi każde ramię, siedem podpórek na lampy. W świecznik więc, w matematycznie mistrzowski sposób, wpisana jest szczegółna dla P liczba siedem.

<sup>19</sup> M. NOTH pisze: „Podanie czasu w Wj 40,17 jest najbliższą daną datą P po 19,1. Jeśli odliczy się pewną ilość czasu dla wstąpienia Mojżesza na górę [P mówi o czterdziestu dniach: Wj 24,18 – MM] i przekazania Bożych poleceń, to wówczas cała praca przy sanktuarium, aż do jego wykończonego postawienia zajęła siedem miesięcy” (*Das Zweite Buch Mose. Exodus* [ATD 5], Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1978, 227); tak samo J. KRUSZYŃSKI, *Pięcioksiąg* (PŚST, t. 1, red. J. Kruszyński), Lublin 1937, 470. Tak więc stworzenie świata zajęło według hagiografów 7 dni, budowa Przybytku – 7 miesięcy; analogicznie budowa Świątyni – 7 lat (1 Krl 6,38).

<sup>20</sup> J.S. SYNOWIEC (jw., 40) ma: „Po siedem razy używa autor wyrażen *niebo* i *ziemia*”, co nie jest zgodne z tekstem hebrajskim.

<sup>21</sup> T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg*, 119. Podobnie L. MONSENGWO PASINYA, *Le cadre littéraire de Genesis I*, Bib 57 (1976) 225-241, szczeg. 226-230.

W. 17, rozpoczynający fragment, pełni rolę tytułu, wprowadzenia i podsumowania: *Wzniesiono Przybytek dnia pierwszego miesiąca pierwszego roku drugiego*<sup>22</sup>. Analogicznie jest w Rdz 1, gdzie ww. 1-2 stanowią rodzaj prologu i résumé dla dalszego opowiadania<sup>23</sup>. Oba tytuły łączą dwie występujące w nich cechy: streszczenie dzieła i podanie okoliczności czasowych. Stwierdzenie *wzniesiono Przybytek* (Wj 40,17a) odnosi się tu do całości dzieła<sup>24</sup>, jest prologiem, a raczej streszczeniem wykonanych prac, tak jak w Rdz 1,1 *stworzył Bóg niebo i ziemię* sumarycznie wyraża to, co będzie treścią sześciu dni stwórczych<sup>25</sup>. A elementowi *pierwszego dnia, pierwszego miesiąca* z Wj 40,17b odpowiada stwierdzenie *na początku* z Rdz 1,1.

Podanie okoliczności czasu: *pierwszego dnia, pierwszego miesiąca* w Wj 40,2 i 40,17 posiada głębsze konotacje stwórcze. Wskazuje na początek roku jako czas ustawienia Przybytku. Dla P jest to bardzo ważna data, gdyż jest to właśnie moment kluczowej w ujęciu pisma kapłańskiego działalności Boga – aktu stwórczego. *Pierwszego dnia pierwszego miesiąca* jest równoznaczne z owym *na początku* w Rdz 1<sup>26</sup> i odnosi moment ustawienia Przybytku do momentu stwarzania świata. W tym samym dniu, według P, świat wyłonił się z wód potopu: *W sześćset pierwszym roku, w miesiącu pierwszym, w pierwszym dniu miesiąca wody obeschły na ziemi...* (Rdz 8,13)<sup>27</sup>. Wiemy z literatury starożytności, że w tamtej

---

<sup>22</sup> M. NOTH (jw., 227) traktuje ten werset jako odrębną i kompletną informację i przyporządkowuje ją do P<sup>G</sup>, co w układzie całości nie wydaje się słuszne. Takie rozbijanie tekstów na coraz drobniejsze fragmenty (J<sup>1</sup>, J<sup>2</sup>, J<sup>3</sup>, E<sup>1</sup>, E<sup>2</sup>, L [Laienquelle], S [southern source], N [Nomadenquelle], P<sup>R</sup> [Reinheitsgesetz], P<sup>O</sup> [Opfertôrôt], P<sup>G</sup>, P<sup>S</sup>, P<sup>S1</sup>, P<sup>S2</sup>, H<sup>1</sup>, H<sup>2</sup> i inne) bierze się z trochę sztucznego założenia, że autorzy biblijni są zawsze, niczym roboty, całkowicie konsekwentni i jednoznaczni w określeniach – stąd różnice w stwierdzeniach, terminach czy języku nieomylnie wskazuje na pracę innego autora (uwagą tą zwracamy się bardziej ku synchronicznemu, czy „kanonicznemu” [B.S. Childs] niż diachronicznemu podejściu do Biblii).

<sup>23</sup> Tak interpretował fragment już św. AMBROŻY, *Hexameron* (Pisma Starożytności, t. 4), tłum. W. Szolarski, oprac. W. Myszor, Warszawa: ATK 1969, s. 35; tak też A. CLAMER, *La Genèse* (La Sainte Bible I,1), Paris 1953, 104; W.-H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte v. Genesis 1,1-2,4a und 2,4b-3,24* (WMANT 17), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1964, 88-93 (wcześniejsze takie podejścia do Rdz 1,1 autor cytuję na s. 90, n. 2); A. KLAWEK, 150 i 152n; W. WIFALL, *God's Accesion Year According to P*, Bib 62 (1981) 529; T. BRZEGOWY, *Czy Bóg stworzył chaos?*, CT 64 (1994) 5-21, szczeg. 9-16; tenże, *Pięcioksiąg*, 120-133. Tak samo B. JONGELING (*Some Remarks on the Beginning of Genesis 1,2*, Folia Orientalia 21 [1980] 27-32): „Gen 1,1 is a concise statement about the whole of God's work of creation, in which the expresion 'the heaven and the earth' designates the visible reality. Verse 2 is a introductory remark (...). The creation narrative itself then begins at verse 3”. Inne podejście zob. P. HUMBERT, *Encore le premier mot de la Bible*, ZAW 76 (1964), 121-132; D. CARR, *Βίβλος γενέσεως Revised. A Synchronic Analysis of Patterns in Genesis as Part of the Torah*, ZAW 110 (1998), 159-172, tu 161n.

<sup>24</sup> O wzniesieniu Przybytku jako konstrukcji namiotowej mówi następny werset.

<sup>25</sup> T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg*, 133. *Niebo i ziemia* jest typowym zwrotem semickim, wyrażającym całkowitość tego, co stworzone.

<sup>26</sup> W. WIFALL, 529. W systemie kalendarza P *na początku* oznaczało dokładnie „pierwszego dnia pierwszego miesiąca pierwszego roku”; zob. G. LARSSON, *The Documentary Hypotesis and the Chronological Structure of the OT*, ZAW 97 (1985) 323n.

<sup>27</sup> Zob. G. LARSSON, *Chronological Parallels between the Creation and the Flood*, VT 27 (1977) 490-492. Autor kapłański bardzo mocno wiąże sytuację stworzenia i potopu. D.L. PETERSEN pisze: „For P, the flood is a return to the pre-creation state described in Gen 1; hence with the end of the flood, P recommissions Noah using the same language as that in Gen 1, *Be fruitful, multiply, and fill the earth*. The post-flood state is therefore

strefie kulturowej obchodzono tzw. Święto Nowego Roku *Akitu* (Das Neujahrsfest/A New Year Festiwal), które rozpoczynało się pierwszego dnia pierwszego miesiąca nowego roku i trwało siedem dni, a które było właśnie wspomnieniem i aktualizacją (cyklicznym odnowieniem) stwórczego aktu boga/bóstwa<sup>28</sup>. Stworzenie świata było główną treścią noworocznego święta. Wiemy także, że kapłański autor znał na pewno to święto, choćby z Babilonu, gdzie uroczystości ku czci Marduka obchodzone było bardzo hucznie<sup>29</sup>. Tak więc

---

a new creation, the cosmic waters have been tamed again; and consonant with this new beginning, man is given a dietary supplement, the provision of flesh, and a legal principle of individual retribution is propounded. The focus of P is on a new beginning guaranteed by a divinely-initiated covenant, the flood is, thereby, a terribly important episode for P" (D.L. Petersen, *The Yahwist on the Flood*, VT 26 (1976) 441). Szerzej zob. W. BRUEGGEMANN, *The Kerygma of the Priestly Writers*, ZAW 84 (1972) 397-413, tu 401-408; D.J.A. CLINES, *Theme in Genesis 1-11*, CBQ 38 (1976) 499-502; tenże, *The Theme of the Pentateuch* (JSOT Suppl. 10), Sheffield: Sheffield Academic Press 1978, 61-77, szczeg. 73-76; J. KRAŠOVEC, *Punishment and Mercy in the Primeval History (Gen 1-11)*, EThL 70 (1994) 5-34, tu 21; B.K. Gardner, *The Genesis Calendar. The Synchronistic Tradition in Genesis 1-11*, Lanham, MD: University Press of America 2001, szczeg. 210. Por. też P. GIBERT, *Idea stworzenia w ST*, *Communio* 2 (1982) 46, n. 1.

<sup>28</sup> Pierwszym, który postulował istnienie takiego święta w Izraelu był profesor z Oslo, uczeń samego H. Gunkela, SIGMUND MOWINCKEL (*Psalmenstudien*, Bd. I-VI, Kristiana 1921-24; tenże, *The Psalms in Israel's Worship*, tłum. D.R. Ap-Thomas, vol. I-II, Oxford: Basil Blackwell 1962), który uzupełnił i sprecyzował metodę swego mistrza, jeszcze ściślej wiążąc *Sitz im Leben* psalmów z kultem. Stał się prekursorem tzw. szkoły *Myth and Ritual*, którą rozwijał cały szereg uczonych ze szkoły skandynawskiej z profesorem londyńskim S.H. HOOKE<sup>3</sup> IEM jako jej koryfeuszem na czele (Należeli do niej m.in. S. H. Hooke, A.R. Johnson, W.O.E. Oesterley, G. Widengren; J.E. Pedersen, A. Bentzen, K.I.A. Engnell, R. Patai; C.J. Gadd). Uczeń tej szkoły dowodził istnienia w Izraelu święta analogicznego do rytuałów: egipskiego – rytuał Horusa – walka Horusa i Seta (A.H. GARDINER, *Late-Egyptian Stories*, Bruxelles 1932; J. GREY, *Canaanite Kingship in Theory and Praxis*, VT 2 (1952) 193-220), hetyckiego – święto Purulli: walka Teszuba z wężem Ilianka (D.A. KENNEDY, *Les Hittites*, „Bible et Terre Sainte” 66 (1964); za: G. AUZOU, *Na początku Bóg stworzył świat*, Warszawa: Pax 1990, 53, n. 36), babilońskiego – święto Akitu: walka Marduka z Tiamat (*Enūma eliš*: pełne tłum. R. LABAT, *Le poème babylonien de la Création*, Adrien-Maisonneuve 1935; zob. też ANET 60-72; polski przekład: J. BROMSKI, *Enuma elisz, czyli opowieść babilońska o stworzeniu świata*, Warszawa 1925, 18-91), czy kananejskiego – ugarycki poemat o walce Baala z Jammem, Motem i wężem Lotanem (ANET 129-142; C.H. GORDON, *Ugaritic Textbook* [Analecta Orientalia 38], Rome: PIB <sup>4</sup>1965, 68,1-25. Mit omawia E. JACOBS, *Ras Shamra et l'Ancien Testament*, Paris: Delachaux et Niestlé 1960, 43-47). Święto to miało stanowić *Sitz im Leben* wielu tekstów ST, zwłaszcza części psalmów. Najkrócej mówiąc, polegało ono na rytualnej recytacji i odegraniu (*myth and ritual*) mitu kosmogonicznego o ustalonym schemacie: 1. walka bóstwa z siłami przeciwnymi, przeważnie związanymi z wodą, 2. zwycięstwo bóstwa i jego intronizacja – ogłoszenie królem, triumfalna procesja, w której król odgrywał rolę bóstwa 3. uczynienie świata. W rytuale pojawia się także święte małżeństwo boga – *hieros gamos* (Egipt, Kanaan; zob. M. ELIADE, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz Kowalski, Warszawa: Opus 1967, <sup>2</sup>1993, 238-241), śmierć i zmartwychwstanie boga (Kanaan, Mezopotamia). Na podstawie tych danych oraz danych biblijnych uczeni, rekrutujący się często z innych niż biblistyka dyscyplin (jak etnologia, antropologia) odtwarzali ryt święta Nowego Roku w Izraelu, którego głównym i centralnym aktem była Intronizacja Jahwe.

O ile bezkrytyczne, szablonowe przenoszenie schematu (*pattern*) religii mitycznych (z ich naturalistycznym kultem, cykliczną wizją świata, teogonią, teomacją, hierogamią i płodnością oraz bez odniesień do ludzkiej odpowiedzialności moralnej) do historycznej religii izraelskiej zostało słusznie skrytykowane przez, można śmiało powiedzieć, ogół światowych egzegetów, o tyle wiele odkryć i uwag skandynawsko-angielskich uczonych, szczególnie nt. królowania Boga w Izraelu i świątecznej tego celebracji, jest z całą pewnością słusznych. Trzeba więc stwierdzić, że ten ogólnosemicki mit wraz z rytuałem był obecny w świadomości inspirowanych autorów, jednak transpozycji do religii Izraela uległy tylko te jego elementy, które były zgodne z Bożym objawieniem.

<sup>29</sup> A. CARIGNEAUX, *Marduk, wielki bóg Babilonu*, w: *Świat Biblii*, red. A. Lemaire, tłum. B. Panek, Wrocław-Warszawa-Kraków: Ossolineum 2001, 93-97.

postawienie Przybytku dokładnie w Nowy Rok na pewno nasuwało słuchaczom powygnaniowym skojarzenie ze wspomnieniem stworzenia świata<sup>30</sup>.

Tytuł (w. 17) i w. 18a łączą się z zakończeniem fragmentu (w. 33b) spinając opowiadanie Wj 40,17-33, tworząc inkluzję: *Wzniesiono Przybytek... Postawił Mojżesz Przybytek... – Tak Mojżesz ukończył dzieło*. Taką samą inkluzję znajdujemy w Rdz 1: *Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię (1,1) – Tak zostały ukończone niebo i ziemia... Oto są dzieje nieba i ziemi w ich stworzeniu (2,1.4a)*<sup>31</sup>. Widać ponadto, że epilog z Wj 40:

וַיִּכְלֶם מֹשֶׁה אֶת־הַמֶּלֶאכָה *Tak Mojżesz ukończył dzieło* jest wyraźnym naśladowaniem tego z Rdz 1: וַיִּכְלֶם אֱלֹהִים מְלֵאכֶתוֹ *Tak Bóg ukończył swe dzieło (2,2)*; וַיִּכְלֶם הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ *Tak zostały ukończone niebo i ziemia (2,1)*. Zobaczmy to w zestawieniu:

<i>Na początku</i>	Bóg stworzył	<b>niebo i ziemię (Rdz 1,1)</b>
<i>Dnia 1. miesiąca 1. roku 2.</i>	wzniesiono	<b>Przybytek (Wj 40,17)</b>

#### SIEDEM ETAPÓW PRACY (Rdz 1 i Wj 40)

*Tak Bóg ukończył **swe dzieło** (Rdz 2,2)*

*Tak Mojżesz ukończył **dzieło** (Wj 40,33)*

<sup>30</sup> Nt. Nowego Roku jako momentu ponownego uobecnienia kosmogonii zob. M. ELIADE, *Sacrum i profanum*, tłum. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR 1996, 62-64.

<sup>31</sup> P. WEIMAR, *Die Toledot-Formel in der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung*, BZ 18 (1974) 65-93, tu 72-75; B. RENAUD, *Les genealogies et la structure de l'histoire sacerdotale dans le livre de la Genèse*, RB 97 (1990) 15-16; T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg*, 115n. B.W. ANDERSON widzi inkluzję Rdz 1 w ww. 1 i 2,3 (*A Stylistic Study of the Priestly Creation Story*, w: *Canon and Authority*, ed. G.W. Coats, B.O. Long, Philadelphia 1977, 160n). Niektórzy jednak egzegeci przyporządkowują kapłański werset 2,4a do opowiadania J o stworzeniu (ze względu na występowanie w nim formuły (w<sup>e</sup>) 'ēlleh tōl'dôt, która zawsze pojawia się na początku fragmentu, Rdz 5,1; 6,9 itd.) jako pierwotny początek starszego opisu stworzenia (Rdz 2-3), gdy jeszcze nie było Rdz 1; zob. F.M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press 1973, 302; B.W. ANDERSON, 148-162; J. VERMEYLEN, *La formation du Pentateuque à la lumière de l'exégèse historico-critique*, RThL 12 (1981) 324-346, tu 344; T. STORDALEN, *Genesis 2,4 – Restudying a „locus classicus”*, ZAW 104 (1992) 171-173 i 176n; D. CARR, *Patterns in Genesis*, 164n i 169-171; R.J. CLIFFORD, *Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible* (CBQ Monograph Series 26), Washington: The Catholic Biblical Association of America 1994, rozdz. 6; i inni (Jacob, Cassuto, Wenham). Wielorakie argumenty zwolenników podejścia diachronicznego (tekst należy do P, a więc jest subskrypcją, zakańczą), jak i synchronicznego (brak tōl'dôt dla Rdz 2-4, funkcja etykietki) są mocne. Ta podwójna możliwość w przyporządkowaniu w. 2,4a w przód albo w tył mogła być zamierzona przez autora (redaktora), który mógł traktować tę formułę jako pomost, przejście od Rdz 1,1-2,3 do następnej jednostki Rdz 2,4b-4,26 (tak A.L. MACKLER, *Universal Being and Ethical Particularity in the Hebrew Bible*, *The Journal of Religion* 79 [1999] 19-53, tu 30). Zob. też P. WEIMAR, *Aufbau und Struktur der priesterschriftlichen Jakobsgeschichte*, ZAW 86 (1974) 174-203 (całość w kontekście *Toledot-Formel*); S. TENGSTRÖM, *Die Toledotformel und die literarische Struktur der priesterlichen Erweiterungsschicht im Pentateuch*, Lund: Gleerup 1982 (recenzja: CBQ 47 [1985] 147-149); W.-H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte*, 91; J.L. SKA, *De la relative indépendance de l'écrit sacerdotal*, Bib 76 (1995) 396-415, tu 400n. BT (V wyd.!) tłumaczy: *Oto są*

W w. 18n czytamy: *Mojżesz postawił Przybytek: umieścił jego podstawy (אֲדָנִיּוֹ), ustawił jego deski, złożył jego poprzeczki i ustawił jego słupy (עַמּוּדָיו). I rozciągnął namiot nad Przybytkiem i nakrył go z góry przykryciem namiotu.* Hagiograf przez zastosowane tu słownictwo oraz obrazy czyni wyraźną asocjację do stwórczej aktywności Boga.

Podstawy (אֲדָנִיּוֹ) oraz słupy (עַמּוּדָיו) są dla autorów biblijnych obrazem konstrukcji ziemi przez Boga: *Umocniłeś ziemię w jej podstawach (אֲדָנִיּוֹ), na wieki wieków się nie zachwieje* (Ps 104,5); *Do Jahwe należą słupy (עַמּוּדָיו) ziemi, na nich krąg ziemi położył* (1 Sm 2,8); *On ziemię poruszy w podstawach (אֲדָנִיּוֹ) i poczną trzeszczeć jej słupy (עַמּוּדָיו)* (Hi 9,6; por. też 26,11; 28,9; 38,4.6); *Choćby się chwiała ziemia z wszystkimi jej mieszkańcami, ja umocniłem jej słupy (עַמּוּדָיו)* (Ps 75,4). Również Przybytek zawiera te elementy. W całym opisie budowy sanktuarium „podstawy” są użyte 51 razy, a „słupy” 30 razy, podczas gdy w opisie budowy Świątyni (1 Krl 6n i 2 Krn 3n) oba wyrazy nie pojawiają się ani razu.

Najbliższymi synonimami podstaw są dla hagiografów fundamenty, podwaliny, posady<sup>32</sup>. Gdy w pierwszym rzędzie odnosiły się one do jakiejś budowli (1. domu: Ezd 4,12; Hi 4,19; Ha 3,13; passim, 2. miasta: Joz 6,26; Iz 54,11; Mi 1,6; passim, 3. Świątyni: 1 Krl 6,37; Iz 6,4, Za 4,9; passim), to dla autorów biblijnych i pozabiblijnych im współczesnych były one również istotną częścią ziemi – istniejącego świata (fundamenty ziemi: Iz 58,12; Jr 31,37; Mi 6,2; podwaliny ziemi: 2 Sm 22,8.16; Prz 8,29; posady ziemi: Pwt 32,22; Ps 18,8.16; 82,5; Iz 24,18). Autorzy biblijni często mówią, że ziemia *chwieje się, trzęsie, drży* w podstawach: Ps 18,8.16; 46,3n; 75,4; Iz 24,18; Hi 9,6, a stworzenie świata według starożytnego wyobrażenia polegało właśnie na tym, że Bóg *umacnia, utwierdza, ugruntowuje*, czyli osadza *ziemię* w fundamentach, daje jej solidne podstawy wyłoniwszy ją z pierwotnego morza (praoceanu)<sup>33</sup>. Przytoczmy tu tylko przykłady z psalmów: *Do Jahwe należy ziemia i to, co ją napelnia, świat i jego mieszkańcy. Albowiem On go na morzach osadził i utwierdził ponad rzekami* (Ps 24,2); *Jahwe jest Królem, oblókł się w majestat... tak utwierdził świat, że się nie zachwieje* (Ps 93,1) i podobny: *Mówcie wśród pogan: Pan jest Królem. Umocnił świat,*

---

*dzieje początków po stworzeniu nieba i ziemi*, a więc jako etykietę dla Rdz 2-3, ale podziałem perykop przyporządkowuje formułę do Rdz 1.

<sup>32</sup> W wielu tłumaczeniach, m.in. w BT, Biblii Warszawsko-Praskiej, używane są zamiennie. Nasze tłumaczenie i rozróżnienie za: *Konkordancja Biblijna do Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego*, t. I-II, opr. J. Kajfosz, H. Krzysiuk, Warszawa: Vocatio 1995.

<sup>33</sup> Zob. L.I.J. STADELMANN, *The Hebrew Conception of the World. A Philological and Literary Study*, (Analecta Biblica 39), Rome: Pontifical Biblical Institute 1970, 10-17.

by się nie poruszył (Ps 96,10)<sup>34</sup>. W Piśmie Świętym oprócz mowy o założeniu fundamentów (Joz 6,26; Ekd 3,12; 1 Kor 3,11), często mowa jest o założeniu świata (fundamentów świata). Psalmista woła do Jahwe: *Ty niegdyś założyłeś ziemię i niebo jest dziełem rąk Twoich* (Ps 102,26), a Jeremiasz tak mówi o Jahwe: *On uczynił ziemię swoją mocą, założył świat swoją mądrością i swoim rozumem rozpiął niebo* (Jer 51,15)<sup>35</sup>.

Powszechna w tamtej kulturze była także wiara, że ziemia, posiadając podstawy, opiera się na potężnych słupach, inaczej: filarach, kolumnach<sup>36</sup>. Szczególnie autor Księgi Hioba używa tych terminów zamiennie, mówiąc raz o słupach (26,11), raz o kolumnach (26,11), a na innym miejscu o filarach ziemi (38,4.6). Wj 40 swym opisem nawiązuje właśnie do tego obrazu.

W. 19: *I rozciągnął namiot nad Przybytkiem i nakrył go z góry przykryciem namiotu*. Stwierdzeniem tym autor Wj 40 pragnie nawiązać do działalności stwórczej Boga, kiedy to w dniu drugim rozpiął niebo nad światem. Bezpośrednio stwierdza to autor Psalmu 104<sup>37</sup> (znanego jako trzeci, po Rdz 1 i 2, utwór o stworzeniu świata<sup>38</sup>): *Rozpostarłeś niebo jak namiot (...). Umocniłeś ziemię w jej podstawach, na wieki wieków się nie zachwieje; jak szatą okryłeś ją wielką otchłanią* (ww. 2.5n), Izajasz: *On rozciągnął niebiosa jak tkaninę i rozpiął je jak namiot mieszkalny* (Iz 40,22)<sup>39</sup>, a także Psalm 18, gdzie czytamy: *Ciemnością jak zasłoną się otoczył, rozpiął wokół siebie jak namiot masy wody* (w. 12; por. też Ps 11,4)<sup>40</sup>. Także Zachariasz stosuje ten termin do obrazu stworzenia świata: *Wyrocznia Jahwe, który rozpiął niebiosa i założył fundamenty ziemi* (Za 12,1)<sup>41</sup>. Autorzy biblijni wyobrażali sobie niebo jako sklepienie niebieskie w postaci powierzchni z przezroczystego kryształu (Wj 24,10; Iz 34,4) spoczywającej na górach stojących na granicy świata<sup>42</sup>, a więc jako wielki

---

<sup>34</sup> Zob. też np. Ps 65,7n; 77,17-19; 78,69; 89,12; 104,5; 119,90; Iz 45,18; 48,13; Jr 51,15; Prz 3,19; 8,29; Hi 38,4-6; Za 12,1; Hbr 1,10.

<sup>35</sup> Por. też: Ps 24,2; Iz 48,13; 51,13.16; Am 9,6; Hi 34,13; 38,4.6.10; świat „założony”: Prz 8,25; Iz 44,28; „od założenia świata”: Mt 13,35; 25,34; Łk 11,50; J 17,24; Ef 1,4; Hbr 4,3; 1 P 1,20; Ap 13,8; 17,8.

<sup>36</sup> J.S. SYNOWIEC, 30. Zob. powyższe przykłady cytowane.

<sup>37</sup> Zob. K. KOCH, מִשְׁכָּן, TWAT I, 128-141, tu 132. Niebo jako namiot jest obrazem bliskim szczególnie Deutero-Izajaszowi; K. KOCH, 132. DtrIz, według wielu autor współczesny P, teologię stworzenia czyni, podobnie jak P, swoistym *leitmotive* swego przepowiadania; zob. C. STUHLMÜLLER, *The Theology of Creation in Second Isaiah*, CBQ 21 (1959) 429-467; P.B. HARNER, *Creation faith in Deutero-Isaiah*, VT 17 (1967), 298-306. Zob. też E.W. CONRAD, *Second Isaiah and the Priestly Oracle of Salvation*, ZAW 93 (1981), 234-247.

<sup>38</sup> Zob. np. *Teologia del Vecchio Testamento* (La Sacra Bibbia), cura di P. HEINISCH, Torino-Roma: Editrice Marietti 1959, 161n; P.E. DION, *YHWH as Storm-god and Sun god. The Double Legacy of Egypt and Canaan as Reflected in Psalm 104*, ZAW 103 (1991), 43-71.

<sup>39</sup> A. FRICKENHAUS, σκηνή, TDNT VII, 368-387, tu 372.

<sup>40</sup> Tłum. za: *Konkordancja*, jw.

<sup>41</sup> Zob. też Ps 136,5n; Iz 44,24; 45,12; Prz 8,27n i Hi 9,8.

<sup>42</sup> E. SCHILD, *Wo wohnt Gott?*, Bibel und Liturgie, 74 (2001) 215-218. Nt. starożytnych wyobrażeń sklepienia niebieskiego zob. P.H. SEELY, *The Firmament and the Water Above. The Meaning of raqia' in Gen*

rozpięty nad ziemią namiot okrywający i osłaniający, wyposażony w zawory umożliwiające różnego rodzaju opady<sup>43</sup>. Współczesny pisarzom kapłańskim, a znany jako szczególnie piewca stwórczej mocy Boga, Deutero-Izajasz mówi na wielu miejscach: *Jam jest Jahwe, uczynilem wszystko, sam rozpiąłem niebios, rozpostarłem ziemię* (Iz 44,24; też: 45,12.18; 48,13; 51,13.16)<sup>44</sup>.

W obu opowiadaniach paralelne wydarzenie ma miejsce zaraz na początku budowy/stwarzania (Wj 40 – strofa pierwsza; Rdz 1 – strofa druga).

Tak więc budowa Przybytku jest opowiedziana przy pomocy tych samych obrazów i terminów jak budowa – stworzenie świata. Przybytek jest światem, który Mojżesz (w imieniu Boga) umacnia w podstawach i osadza na słupach, utwierdza i stabilizuje, światem nad którym rozciąga namiot jak niebo. Sumarycznie stwierdza to Psalmista: *I wzniosł swój święty Przybytek jak wysokie niebo, jak ziemię, którą ugruntował na wieki* (Ps 78,69). Świat i świątynia w Biblii przeplatają się znaczeniowo; świątynia reprezentuje całe stworzenie: *Pan mieszka w świętym domu swoim, niechaj zamilknie przed Nim cała ziemia* (Ha 2,2; por. Iz 6,3). Także Ps 93 łączy obraz stworzenia świata ze świątynią Jahwe<sup>45</sup>.

Kolejną asocjacje odnajdujemy w trzecim etapie obu opowiadań. Trzeci etap budowy Przybytku mówi o chlebie dla Jahwe: chlebie rozumianym jako podstawowe pożywienie, podstawowy składnik wszelkich posiłków: zwykłych i kultycznych (Rdz 14,18; 18,5-8; Iz 58,7; Ez 18,7.16; Tb 4,16; Prz 22,9; passim), chlebie, który w Biblii bardzo często występuje (symbolicznie) w znaczeniu ogólnym: oznacza po prostu pokarm, pożywienie (Rdz 3,19<sup>46</sup>; 28,2; Pwt 8,3; Ps 42,4; 80,6; 102,10; Am 4,6; Prz 9,5; Koh 9,7; Mt 4,4 = Łk 4,4; Mt 6,11, = Łk11,3; passim)<sup>47</sup>. Otóż trzeci dzień stworzenia opowiada, że ziemia ma wydać rośliny zielone i drzewa, aby dawały nasiona i owoce – na pokarm i pożywienie (ww. 11n). J.S.

---

1:6-8, WTJ 53 (1991) 227-240; za: Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete (dalej: IZBG) 38 (1991-2) nr 249.

<sup>43</sup> חֲמֹשֵׁי תוֹרָה. *Tora Pardes Lauder. Szemot*, red. S. PECARIC, tłum. S. Pecaric, E. Gordon, Kraków: Fundacja Ronald S. Lauder 2003, 302.

<sup>44</sup> Zob. szerzej M. WEINFELD, *God the Creator In Gen. 1 and in the Prophecy of the Second Isaiah*, Tarbiz 37 (1968) = w wersji angielskiej: M. WEINFELD, *The Place of the Law in the Religion of Ancient Israel* (VT Suppl 100), Leiden: E.J. Brill 2004, chapter 6.

<sup>45</sup> Zob. H.G. JEFFERSON, *Psalm 93*, JBL 71 (1952) 155-160; J.D. SHENKEL, *An Interpretation of Ps 93,5*, Bib 46 (1965) 401-416. Nt. kosmicznego wymiaru świątyni zob. M. ELIADE, *Sacrum i profanum*, 31n, 48-51.

<sup>46</sup> BT wyraz לֶחֶם (*lehem*) w tym wersecie tłumaczy jako „pożywienie”.

<sup>47</sup> Zob. D. SESBOÛE, *Chleb*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań: Pallottinum<sup>3</sup>1990 (dalej STB), 118-121; *Chleb*, w: *Kultura biblijna. Słownik*, red. D. Fouilloux (red. wyd. polskiego W. Chrostowski), Warszawa 1997, 46n; *Chleb*, w: M. LURKER, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań: Pallottinum 1989, 32-34; *Chleb*, w: *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, ed. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman, tłum. Z. Kościuk, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa: Vocatio 1998, 88.

SYNOWIEC pisze: „O innych typach roślinności nie ma tu mowy, przypuszczalnie dlatego, że autor interesował się przede wszystkim roślinnością potrzebną do odżywiania zwierząt i ludzi (...). Mówiąc o roślinności przeznaczonej do odżywiania ludzi i zwierząt, autor wspomina tylko rośliny nasienne i drzewa owocowe”<sup>48</sup>. Rzeczywiście, Bóg stwierdza w wersecie 29., który jest kontynuacją i rozwinięciem ww. 11n: *Oto wam daję wam wszelką roślinę przynoszącą ziarno po całej ziemi i wszelkie drzewo, którego owoc ma w sobie nasienie: dla was będą one pokarmem* (por. też Rdz 6,21 i 9,3). W. 14. Psalmu 104, opiewającego Boży akt stwórczy, łączy jakby oba obrazy: *Każesz rosnąć trawie dla bydła i roślinom, by człowiekowi służyły, aby z roli dobywał chleba*. I ten chleb – owoc ziemi i symbol pożywienia składano w ofierze przed obliczem Jahwe w Namiocie Spotkania<sup>49</sup>.

Siedmioczęściowy schemat wskazuje zawsze na czwarty element, jako punkt centralny budowy koncentrycznej (najwyższe i wychodzące prosto od pnia ramię w budowie menory). W opowiadaniu Wj 40, 17-33, podzielonym na siedem części, część środkowa opisuje wstawienie świecznika do Przybytku i umieszczenie na nim świateł – a więc rozświetlenie ciemności sanktuarium pozbawionego zupełnie okien. Natomiast w Rdz 1 czwarty dzień (część środkowa) opisuje stworzenie świateł, czyli rozświetlenie ciemności świata. Według Wj 40, 24n Mojżesz *postawił świecznik* (הַמְנִרָה) i *umieścił lampy* (הַנֵּרוֹת) *przed Jahwe*. Według Rdz 1 Bóg *uczynił ciała jaśniejące* (הַמְאִירִים), czyli słońce, księżyc i gwiazdy, i *umieścił na sklepieniu nieba, aby świeciły* (לְהָאִיר) <sup>50</sup> *nad ziemią* (Rdz 1,16n). Wszystkie cztery rzeczowniki wywodzą się od wspólnego rdzenia: אִוֵּר 'ôr, czyli światło.

*M<sup>e</sup>'orot*, słowo użyte na oznaczenie słońca i księżyca w Rdz 1, ściśle według tekstu hebrajskiego oznacza lampy<sup>51</sup> czy latarnie<sup>52</sup>, a więc te przedmioty, które zostały umieszczone w Przybytku – na dodatek w tym samym dniu/na tym samym etapie budowy. Paralela wydaje się być bardzo wyraźna. Wzmocnić ją może jeszcze fakt, że w. 25. z Wj 40, o umieszczeniu lamp, nie wspomina o oliwie do świecznika (rzeczy tu spodziewanej)<sup>53</sup>. Możliwe, że autor Wj

<sup>48</sup> J.S. SYNOWIEC, 14.

<sup>49</sup> *Chleb*, w: B. Szczepanowicz, *Atlas roślin biblijnych. Pochodzenie, miejsce w Biblii, symbolika*, Kraków: WAM 2003, 56-58.

<sup>50</sup> Dosł. *dla świecenia*.

<sup>51</sup> J.S. SYNOWIEC, 29.

<sup>52</sup> T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg*, 136.

<sup>53</sup> Nakazy Jahwe w kompleksie Wj 25 – 31 dotyczą także sporządzenia oliwy do świecznika (Wj 27,20-21), oleju do namaszczenia (30,22-33) i kadzidła (Wj 30,34-38). Zestawienia sprzętów Przybytku (Wj 30,26-29; Wj 31,7-11; Wj 35,11-19; Wj 39,33-41), jak i opis wykonania nakazów (Wj 35-39) również zawierają wzmianki o każdym z tych elementów. W podsumowującym Wj 40 natomiast mamy wspomniane dwa z nich: *olej namaszczenia* (w. 9) i *wonne kadzidło* (w. 27), nie ma natomiast mowy o oliwie do świecznika, spodziewanej w w. 25.

40, 17-33 chciał uczynić czytelniejszą asocjację w. 25 z Rdz 1,17 przez nie umieszczenie tego szczegółu, który mógłby ów związek „zaciemnić”.

Podobną paralelę zauważamy w szóstym etapie obu opowiadań. Szósty „dzień” ustawiania Przybytku mówi o ołtarzu całopalnym i ofiarowaniu na nim całopalenia i ofiary pokarmowej<sup>54</sup>. Ofiara całopalna składana była ze zwierząt (wół, baran, kozioł, ptaki)<sup>55</sup>; a Rdz 1,24 czytamy właśnie o stworzeniu zwierząt, wśród których autor wymienia *bydło*. Także miedziana kadź („morze” w świątyni) i spokojna toń jej wody, jak ktoś zauważył, symbolizuje zwycięstwo Boga nad wodami chaosu (Ps 74; 93; *passim*).

Wszystko, co zostało stworzone: światłość, rośliny, zwierzęta (Rdz 1), ma służyć teraz kultowi, uwielbieniu Jahwe (Wj 40)<sup>56</sup>. Z ciemności i chaosu do światła i porządku (Rdz 1) – z nieczystości i grzesznego bezładu do czystości i uporządkowanego kultu (Wj 40). Wydobycie rzeczy z pustki i bezkształtu oraz nadanie im formy i ustalenie dla nich prawa łączy obie jednostki bardziej jeszcze niż prosty, a jednocześnie uroczysty styl obu wypowiedzi.

W końcu, tak jak w Rdz 1, tak i w Wj 40 człowiek (Mojżesz, Aaron i jego synowie) pojawia się dopiero na końcu całego opowiadania. Mojżesz, wymieniony jako podmiot w w. 18, obecny w dalszej części opisu tylko pod osłoną czasownika w 3. os. sing. (wziął, umieścił) pojawia się wraz z Aaronem i jego synami dopiero w ostatnim „dniu” opisu budowy. Także w Rdz 1 człowiek zjawia się w świecie jako jego ostatni „element”. Dla autora materiału kapłańskiego bardzo celowe jest umieszczenie człowieka na końcu opisu – człowieka, jako korony i króla stworzenia (Rdz 1) oraz włodarza i namiestnika Bożego w Przybytku (Wj 40). Kolejność bowiem u autora kapłańskiego ma znaczenie teologiczne – określa hierarchię ważności poszczególnych elementów opisu. Rzeczy najważniejsze wymienia się tu na początku<sup>57</sup>, względnie na końcu (hierarchia zstępująca: *a majore ad minus* lub wstępująca: *a minore ad majus*).

Ogólną cechą łączącą (kojarzącą) oba opowiadania jest liczba i charakter dzieł. Znamienne jest, że zarówno w Rdz 1, jak i w Wj 40 w siedmiu etapach stwarzania/budowy wyłania się osiem dzieł. I tak w Rdz 1 są nimi: 1. Stworzenie światła i oddzielenie go od ciemności, 2. Podział wód na górne i dolne: stworzenie nieba, 3. Oddzielenie wód dolnych od lądu: stworzenie ziemi, 4. Stworzenie roślinności, 5. Stworzenie słońca, księżyca i gwiazd, 6. Stworzenie zwierząt wodnych i latających, 7. Stworzenie zwierząt lądowych, 8. Stworzenie

---

<sup>54</sup> Por. Kpl 2,1 i przypis w BT.

<sup>55</sup> CH. HAURET, *Ofiara*, w: STB 610-615.

<sup>56</sup> Zob. A.S. KAPELRUD, *Die Theologie der Schöpfung im AT*, ZAW 91 (1979), 159-170, tu szczeg. „Schöpfung als Grundlage des kultischen Lebens”.

ludzi<sup>58</sup>. Analogicznie w Wj 40 mamy osiem wyróżnionych elementów: 1. namiot (konstrukcja), 2. Arka, 3. stół, 4. świecznik, 5. ołtarz kadzenia, 6. ołtarz całopalenia, 7. kadź 8. dziedziniec.

Już Ojcowie Kościoła rozróżniali te dzieła<sup>59</sup>, a klasyczny, pochodzący od św. Tomasza<sup>60</sup> podział widzi w Rdz 1 dwie kategorie dzieł Bożych: dzieła wyróżniania (*opus distinctionis*, inni: *separationis*) i dzieła ozdabiania (*opus ornatus*). Każda z tych części obejmuje po trzy dni i cztery dzieła stwórcze<sup>61</sup>. Podział ten, przyjęty powszechnie w egzegezie Rdz 1, można by też zastosować do Wj 40. Ideą takiego ujęcia jest to, by wyróżnić jakąś rzecz z otaczającego kontekstu (*distinctio*), aby następnie móc działać na tę rzecz, ozdabiając ją „szczegółami” (*ornatus*). W Wj 40 *opus distinctionis* byłby zatem Przybytek, a jego *opus ornatus* byłoby siedem sprzętów kultycznych. Przybytek Namiot Spotkania<sup>62</sup> – nowe stworzenie – wypełniane jest nowymi dziełami: Arką, świecznikiem, wielością miedzianych naczyń i przedmiotów liturgicznych, tak, jak dawne stworzenie wypełnione było słońcem, księżycem i mnogością żywych stworzeń.

---

<sup>57</sup> Np. Arka Świadectwa – rzecz najważniejsza, miejsce obecności *kēbôd JHWH* – w licznych wyliczeniach sprzętów Przybytku znajduje się zawsze na pierwszym miejscu.

<sup>58</sup> T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg*, 114n; J.S. SYNOWIEC, 39; D. HERMANT, 441.

<sup>59</sup> Zob. M. BROŻEK, *Heksameron w literaturze antycznej*, Meander 38 (1983) 23-28; tenże, *Heksameron w „De laudabus Dei” Drakoncjusza*, Meander 38 (1983) 101-110.

<sup>60</sup> Summa Theologica, I, q. 65 (67), a. 4.

<sup>61</sup> T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg*, 114n, J.S. SYNOWIEC, 38; D. HERMANT, 437n.

<sup>62</sup> Złożenie *miškān ’ōhel mô’ēd* występuje aż trzy razy w Wj 40 (ww. 2.6.29; w ST jeszcze tylko dwa razy: w Wj 39,32 i Krn 6,17). BT i BP tłumacząc *Przybytek wraz z Namiotem Spotkania* (Wj 40,2), *Przybytek (miškān)* jako *wnętrze* Namiotu Spotkania (Wj 40,6.29), sugerują różność, nietożsamość obu przedmiotów (*Przybytek – Miejsce Najświętsze?*), jednak zdaje się, że zwrot ten ma inne znaczenie. Sam wyraz *namiot (’ōhel)* oznacza w P nakrycie z koziej sierści na *Przybytek* (Wj 26,7; por. 26,12), które miało jeszcze dwie zewnętrzne warstwy (Wj 26,14). Zgadza się to z Wj 39,33n: *I oddali Mojżeszowi Przybytek wraz z namiotem i sprzętami, jak... nakrycia, jedne ze skór baranich barwionych na czerwono, a drugie ze skór delfinów* (por. 35,11) oraz z Wj 40,19. Natomiast *Namiot Spotkania (’ōhel mô’ēd)* nigdzie w P nie oznacza tej zewnętrznej osłony, ale zawsze określa pustynne sanktuarium jako całość, z dziedzińcem lub samą budowlę (zob. np. Wj 27,21; 28,43; 29,4.10.11.30.32.42.44; 30,16.20.26.36; 31,7; 35,21; 38,8.30; 40,7.12.22.24.26.30.32.34n; passim: Kpł, Lb). Podobnie *Przybytek (miškān)* znaczeniem obejmuje pustynne sanktuarium (np. Wj 25,8-9; 26,1; 27,9.19; 30,13.18; 31,11; 35,11.19; 36,1; 38,20; 39,1; 40,17; passim: Wj, Kpł, Lb), całość konstrukcji, związanych z nim sprzętów oraz kultu, a więc ten sam desygnat, co *’ōhel mô’ēd*. Nazwa ta jest charakterystyczna właśnie dla P; zob. R.E. HENDRIX, *The use of miškān and ’ōhel mô’ēd in Exodus 25 – 40*, Andrews University Seminar Study 30 (1992) 3-13 i 123-138. Oba słowa występują więc w kapłańskim opowiadaniu synonimicznie, zamiennie lub jako hendiadys. Mają tę samą denotację. Na synonimiczność obu określeń wskazuje również charakterystyczny paralelizm *miškān – ’ōhel* (Lb 24,5; Iz 54,2; Jr 30,18; Hi 21,28), który, co ważniejsze, występuje także w stosunku do sanktuarium JHWH (Ps 78,60; też 2 Sm 7,6 = 1 Krn 17,5); zob. M. DAHOOD, *Pairs of parallel words in the Psalter and in Ugaritic*, w: tenże, *Psalms III* (AB 17A), New York: Doubleday & Company, Inc. 1970, 445. Oba terminy występują w paralelizmie synonimicznym również w Wj 40, 34-35. W. SCHMIDT przypuszcza, że ST zaczerpnął te terminy i ich paralelne zestawienie z literatury ugaryckiej, z kultury kananejskiej (*Miškān als Ausdruck jerusalemers Kultsprache*, ZAW 75 [1963] 91-92).

Podobny w obu narracjach jest schemat rozkaz – wypełnienie. W Rdz 1 schemat ten jest bardzo czytelny<sup>63</sup>: rozkaz Jahwe natychmiast doświadcza swej realizacji, co zawarte jest w lakonicznym stwierdzeniu *I stało się tak*. W Wj 40,17-33 krótka formuła refrenu *jak nakazał Jahwe Mojżeszowi* zajmuje miejsce rozkazu<sup>64</sup>, którego wykonanie opisuje fragment. R.J. CLIFFORD pisze: „Powtarzanie Bożego polecenia podczas stwórczego dzieła jest charakterystycznym rysem literatury starożytnego Bliskiego Wschodu, tutaj i w innych miejscach tradycja P posługuje się tą konwencją, szczególnie w opisie budowy Przybytku (polecenia Wj 25 – 31 oraz ich wykonanie Wj 35 – 40)”<sup>65</sup>.

Konsekracja. Nakaz konsekracji Przybytku i kapłanów (Wj 40,9-15) również nawiązuje do aktu stwórczego, gdyż, jak wykazuje M. ELIADE<sup>66</sup>, poświęcenie miejsca stanowi powtórzenie kosmogonii; kosmogonia jest konsekracją i odwrotnie – konsekracja jest czynieniem świętym, stwarzaniem na nowo.

Wieczność. W zamyśle P obecność, porządek i relacje stworzeń zostały ustalone przy stworzeniu w sposób definitywny i niezmienny – a więc na wieczność. Podobnie Przybytek i jego kult – realizacja i wypełnienie stworzenia – ma być ustalony na wieki: *To namaszczenie ustanowi wieczne kapłaństwo w ich pokoleniach* (Wj 40,15; por. też: 28,29;29,42; 31,17).

Spoczynek. Po ukończeniu budowy Przybytku, wypełnił go obłok i Chwała Jahwe spoczęła na Arce (Wj 40,34-36). Po stworzeniu świata Bóg spoczął dnia siódmego (Rdz 2,2). M. WEINFELD konkluduje pierwszą partię swych spostrzeżeń słowami: „God’s dwelling in his

---

<sup>63</sup> Pomijamy tu dość mgliste doszukiwanie się przez niektórych egzegetów w Rdz 1 dwóch różnych opowiadań: starszej, mniej dojrzałej pod względem teologicznym relacji o czynach stwórczych Jahwe (Tatbericht) i relacji młodszej, podporządkowującej treść dawnego przekazu swemu opowiadaniu o słowie-rozkazie (Wortbericht) – teoria W.H. Schmidta i innych (von Rad, Noth). Opis powstania teorii, głównych jej przedstawicieli i ich argumenty prezentuje J. RODRIGUES, *De relatione inter „Wortbericht“ et „Tatbericht“ in Gen 1,1-2,4a*, VD 45 (1967) 257-280. B.W. ANDERSEN (*A Stylistic Study of the Priestly Creation Story*, 151), analizując tę teorię, argumentuje, że autor Rdz 1 mógł wykorzystać tradycyjne motywy, jednak tak przepracował swe źródła we własną literacką formę, że niemożliwe jest, by odkryć wcześniejsze *Vorlage*. Tak więc struktura opowiadania Rdz 1: rozkaz-wypełnienie jest nieodłączna od czasu jego sformułowania. Podobnie C. WESTERMANN (*Genesis* [BK.AT 1/2], Neukirchen-Vluyn 1967, 114-120, tu 120): „Przemocą wobec tekstu jest krojenie Rdz 1 na oddzielne opisy ‘słowa’ i ‘czynu’” oraz J.G. VINK (*The Date and Origin of the Priestly Code in the OT* [OTS 15], Leiden 1969, 1-144, tu 84), który rozróżnia w Rdz 1 „prescriptive and descriptive accounts (Ausführungsberichte)”, argumentuje jednak za jednością opowiadania. Ostatnio CH. LEVIN próbował odnaleźć przedkapłańskie relacje o czynach, które dla niego są „spekulatywnym elementem objaśniania naturalnego”; zob. CH. LEVIN, *Tatbericht und Wortbericht in der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung*, ZThK 91 (1994) 115-133.

<sup>64</sup> M. NOTH traktuje ten refren jako „sformułowane niezręcznie, dodatkowe zastąpienie brakującego na początku nakazu Bożego”; traktując fragment Wj 40,18-33 jako odrębny „przyrost wtórny do opowiadania P”, który „częściowo krzyżuje się” z Wj 40,1-16 (M. NOTH, 227). Tu jednak znów (jak w Rdz 1, zob. n. 61) struktura i kompozycja Wj 40 jako całość (chodzi o schemat rozkaz-wypełnienie) wydaje się bardzo zamierzona, ukazanie jej wykracza jednak poza ramy tego artykułu.

<sup>65</sup> R.J. CLIFFORD, R.E. MURPHY, *Księga Rodzaju*, w: *Katolicki komentarz biblijny (The New Jerome Biblical Commentary)*, ed. R.E. Murphy, R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa: Vocatio 2001, 14.

<sup>66</sup> M. ELIADE, *Sacrum i profanum*, 25-28.

sanctuary is considered as ‚rest‘, parallel to the concept of the sanctuary in the Ancient East, and to the seventh day’s rest in Genesis”<sup>67</sup>.

W końcu, bardzo łączy oba opowiadania religijna kategoria świętej przestrzeni. Nie tylko czas, ale i przestrzeń ma niebagatelne teologiczne znaczenie<sup>68</sup>. Przestrzeń odgrywa w Wj 40 zasadniczą rolę. Autor wyraża ją takimi terminami, jak: ponad, z góry, do, strona północna, południowa, przed, na, naprzeciw, pomiędzy, przy, dookoła. Mojżesz według rozkazu Bożego projektuje przestrzeń Przybytku, wzajemne relacje przestrzenne jego przedmiotów. Podobnie jest w Rdz 1. Bóg stwarza świat w konkretnej przestrzeni, świętej przestrzeni, porządkując jego elementy w konkretnych relacjach przestrzennych. Autor Rdz 1 wyraził to następującymi powtarzonymi terminami, w kolejności: nad powierzchnią, ponad, w środku, oddzielić od, pod – ponad, spod, w jedno miejsce, na, w, nad, nad – pod, naziemny, po całej ziemi. Wszystko, co jest poza dziedzińcem Przybytku, należy do sfery *profanum*. Natomiast to, co jest w środku, jest *święte...*, *bardzo święte* (Wj 40,9.10). Podobnie w świętej przestrzeni stworzonego świata, w której bezład i pustkowie zostaje aktem stwórczym zwyciężone i wyparte na zewnątrz – w sferę *profanum*, wszystko jest *dobre...*, *bardzo dobre* (Rdz 1,3.31)<sup>69</sup>. M. HUDSON<sup>70</sup> twierdzi, że święta przestrzeń (*sacred space*) jest głównym teologicznym i egzystencjalnym motywem, wprowadzonym w Księdze Rodzaju jako podstawowy dla charakteru Bożego działania. Kategorię świętej przestrzeni dzieli na trzy podstawowe elementy, które (z naszego punktu widzenia) bardzo dobrze charakteryzują zarówno przestrzeń Przybytku, jak i przestrzeń świata nakreślonego w Rdz 1: 1. przestrzeń oddzielona od innych przestrzeni; 2. przestrzeń blisko związana z Bogiem; 3. przestrzeń, która wywołuje ludzką odpowiedź. Święta przestrzeń przynosi jedność, uporządkowanie, harmonię i całościowość. Taką funkcję spełnia w Rdz 1, taką też w Wj 40.

Autor Wj 40 w swym utworze posłużył się narracjami o budowie Przybytku już istniejącymi (w formie ustnej czy pisemnej)<sup>71</sup>, wybrał liczbę siedem, jako strukturę

---

<sup>67</sup> M. WEINFELD, *Sabbath, Temple and the Enthronement of the Lord. The Problem of ‚Sitz im Leben‘ of Genesis 1,1-2,3*, w: *Mélanges bibliques et orientaux en l’honneur de M. Henri Cazelles*, ed. A. Caquot, M. Delcor (AOAT 212), Kevelaer: Butzon & Bercker/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1981, 501-512. Zob. też G. ROBINSON, *The Idea of Rest in the OT and the Search for the Basis Character of Sabbath*, ZAW 92 (1980), 32-43.

<sup>68</sup> Zob. M. ELIADE, *Sacrum i profanum*, 15-55; V.H. MATTHEWS, *Physical Space, Imagined Space, and Lived Space in Ancient Israel*, *Biblical Theology Biuletin* 33 (2003) 12-20.

<sup>69</sup> „Święte” (tu Wj 40) i „dobre” (tu Rdz 1) to dwie bardzo zbliżone (nawet tożsame) kategorie, z których pierwsza określa rzecz od strony ontologicznej, a druga od strony etycznej; zob. O. SCHILLING, *Das Heilige und Gute im Alten Testament* (Die Botschaft Gottes. Alttestamentliche Reihe Heft 1), Leipzig: St Benno Verlag 1960 (szczeg. 12-15).

<sup>70</sup> M. HUDSON, *From Chaos to Cosmos. Sacred Space in Genesis*, ZAW 108 (1996) 87-97.

<sup>71</sup> F.M. CROSS mówi o istniejącym „the Tabernacle document” jako podstawie dla Wj 25 – 27 (*Canaanite Myth*, 321).

opowiadania i skomponował jednostkę. Jeżeli przyjmiemy, że tworzywo i formuły były już mu dane, to najbardziej twórczą okazała się właśnie ta praca towarzysząca kompozycji utworu, czyli stylizacji Wj 40 wg Rdz 1.

## ROZSZERZENIE

Koncepcja teologiczna łącząca budowę sanktuarium Jahwe na pustyni z dziełem stworzenia świata została przekazana przez szkołę kapłańską nie tylko w Wj 40. Odnajdujemy ją w całym bloku synajskiej perykopy o Przybytku. Dla umocnienia naszej analizy porównawczej oraz uchwycenia znaczenia owej stylizacji i wyciągnięcia właściwych wniosków ukażemy w skrócie dalsze asocjacje (poza Wj 40) pomiędzy budową Przybytku Jahwe a dziełem stworzenia świata<sup>72</sup>.

Krótką jednostką P nt. objawienia na Synaju (Wj 24,15-18a[α])<sup>73</sup> mówi, że przez sześć dni okrywał świętą górę obłok, a w *siódmym dniu przywołał Jahwe Mojżesza z pośrodku obłoku* (w. 16), aby przekazać mu nakaz budowy Przybytku. Już na początku pojawia się idea siódmego dnia wspólnego w opisach Przybytku i opowiadaniach o stworzeniu tak biblijnych, jak i pozabiblijnych (np. *Enuma eliś*)<sup>74</sup>.

P. KEARNEY<sup>75</sup> zauważył korespondencję w literackiej strukturze pomiędzy Rdz 1 a opisem Przybytku z rozdziałów Wj 25 – 31. Kearney wskazuje siedem odrębnych mów Jahwe, rozpoczynających się formułą *Tak powiedział Jahwe do Mojżesza* (Wj 25,1; 30,11.17.22.34; 31,1.12)<sup>76</sup> i wykazuje (nie zawsze przekonująco), że są one dokładnie tematycznie paralelne do kolejnych siedmiu dni stwarzania świata. Podporządkowaniem do

---

<sup>72</sup> Niestety nie dotarłem do prac B. JANOWSKIEGO: *Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligumskonzeption*, w: tenże, *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des AT*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1993, 214-246) oraz J.D. LEVENSONA: *Creation and the Persistence of Evil. The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, San Francisco 1988, 78-87, gdzie autorzy rozwijają interesujący nas temat.

<sup>73</sup> Z powszechnie przyjmowaną tezą, że Wj 24,15-18a jest kapłańską wersją objawienia synajskiego dyskutuje A. TOEG (*Lawgiving at Sinai*, Jerusalem: Magnes 1971, 10), sugerując, że wzmianka o „pożerającym ogniu” (w. 17) jako znaku teofanii nie pasuje do P. Trudność tę jednak rozwiązuje porównanie w. 17 z Kpł 9,23-24 i 10,2 – fragmentami mówiącymi o ogniu wychodzącym od Jahwe.

<sup>74</sup> Zob. szerzej S.E. LOEWENSTAMM, *The Seven-Day-Unit in Ugaritic Epic Literature*, IEJ 15 (1965) 122-33; A.S. KAPELRUD, *The Number Seven in Ugaritic texts*, VT 18 (1968) 494-500.

<sup>75</sup> *Creation and Liturgy. The P Redaction of Exodus 25-40*, ZAW 89 (1977) 375-387. Zob. też J.H. HAYES, *Przybytek*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, ed. B.M. Metzger, M.D. Coogan, tłum. zbiorowe, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa: Vocatio 1996, 664-666, tu 665.

<sup>76</sup> Z czego sześć razy w Wj 30 – 31 (fragment należy do P<sup>s</sup>). To pomaga uzasadnić moją opinię, według której wyraźna asocjacja stworzenie – Przybytek jest zamysłem i dziełem dopiero P<sup>s</sup> (autora również Wj 40), gdyż P<sup>s</sup> (Wj 25 – 29) nie jest jej świadomy lub nie daje znaków takiej świadomości. Siedem Bożych mów wyróżnia w tej sekcji także C.J. LABUSCHAGNE, *The Pattern of the Divine Speech Formulas in the Pentateuch. The Key to Its Literary Structure*, VT 32 (1982) 227.

Rdz 1 uzasadnia przestawienie w Wj 25 – 31 kolejności opisywanych sprzętów Przybytku. Siódma mowa nie dotyczy Przybytku, ale bezpośrednio nawiązuje do Rdz 1 poprzez chiastycznie zbudowany nakaz święcenia szabat (Wj 31,12-17<sup>77</sup>). Nakaz ten hagiograf uzasadnia stwierdzeniem: ...*bo w sześciu dniach Jahwe stworzył niebo i ziemię, a w siódmym dniu odpoczął i wytchnął* (Wj 31,17). Tu i tu szabat kończy siedmioczęściową mowę Jahwe<sup>78</sup>. Nawet tak ważna czynność, jak budowa Przybytku, musi uwzględniać dzień święty, dzień Jahwe. Siedem zwrotów *jak nakazał Jahwe Mojżeszowi* w analizowanym przez nas Wj 40 nawiązuje wg autora do tych siedmiu mów z Wj 25 – 31<sup>79</sup>.

N. LOHFINK widzi bliski związek opowiadań o stworzeniu i o Przybytku w kategorii obrazu Bożego. Tak, jak człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1,26-27), tzn. mając za wzór samego Boga, tak Przybytek ma być wykonany „według wzoru mieszkania niebieskiego” (Wj 25,9.40; 26,30), tzn. mając za wzór samo niebo<sup>80</sup>.

J. BLENKINSOPP<sup>81</sup> zauważa, że konstrukcja sanktuarium na pustyni wymaga interwencji *Ducha Bożego*, którym napełnieni zostają Besaleel i jego współmistrzowie (Wj 31,3-6; 35,30-35); tego samego *Ducha Bożego*, który uczestniczył przy stwarzaniu (Rdz 1,2). Znamienne, że zwrot ten: *וַיִּרְוַח אֱלֹהִים*<sup>82</sup> pojawia się w źródle P tylko w tych dwóch miejscach<sup>83</sup>.

---

<sup>77</sup> Wj 31,13-16 ma wyraźną budowę chiastyczną. Cały kompleks Wj 25 – 31 i 35 – 40 zbudowany jest chiastycznie, co stanowi inne niż KEARNEY’A wyjaśnienie dla odmiennej kolejności sprzętów w Wj 25-31; zob. B.A. LEVINE, *The Descriptive Tabernacle Texts of the Pentateuch*, JAOS 85 (1965) 307-318, szczeg. 308, oraz M.D. (Umberto) CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, tłum. z wyd. hebr. (1944) I. Abrahams, Jerusalem: Magnes Press 1967, 462.

<sup>78</sup> Choć znamienym jest fakt, że autor Rdz 1 nie używa, czy nawet omija nazwę „szabat”, podobnie, jak omija nazwanie Słońca i Księżycy (kojarzone z bóstwami), podczas gdy nazywa mniej znaczące „kultyczne obiekty”; zob. C.H. GORDON, *The Seventh Day*, Ugarit-Forschungen 11 (1979) 299-301.

<sup>79</sup> Na te siedem mów zakończonych szabatem – jak nawiązanie do Rdz 1 – wskazuje za KEARNEY’EM N.M. SARNA, *Exploring Exodus. The Origins of Biblical Israel*, New York: Schocken Books, Inc 1996, 213. Nt. Wj 31,12-17 i jego związku z teologią stworzenia pisze też A. FANULI, *Doświadczenie Synaju*, 133-136.

<sup>80</sup> N. LOHFINK, *Unsere grossen Wörter. Das AT zu Themen dieser Jahre*, Freiburg in Br. 1977, 156-171, za: R. KRAWCZYK, *Starotestamentowa idea obrazu Bożego w człowieku*, RTK 31 (1984) 25. Zob. też S. ŁACH, *Idea świątyni niebiańskiej w Hbr*, w: *List do Hebrajczyków. Wstęp-przekład-komentarz* (PŚST 10) Poznań: Pallottinum 1959, 357-367, szczeg. 362-367; P. WEIMAR, *Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der Pieterschriftlichen Sinaigeschichte*, RB 95 (1988) 337-385, tu 349-351; J. HANI, *Niebiańskie pochodzenie świątyni*, w: tegoż, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, tłum. A.Q. Lavique, Kraków: Znak 1998, 19-24; E. SCHILD, *Wo wohnt Gott*, 215-219.

<sup>81</sup> *The Structure of P*, CBQ 38 (1976) 275-292 (tu 282).

<sup>82</sup> Oczywiście, na tym etapie Objawienia nie oznacza on jeszcze Trzeciej Osoby Trójcy. Ale tłumaczenie *וַיִּרְוַח אֱלֹהִים* jako „potężny, wielki wiatr” (tak np. P.J. SMITH, *A Semiotical Approach to the Meaning of the Term ruah ’elohim in Genesis 1,2*, JNSL 8 [1980] 99-104 – „a terrible storm”) jest współcześnie odsuwane na rzecz rozumienia tego zwrotu jako Boża twórcza moc/siła, Boża kontrola nad kosmosem, którą dobrze oddaje „Boży Duch”; zob. A. JANKOWSKI, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1982, 8; J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Genèse 1,2c. Ugarit et l’Egypte*, CRAI 1982 (1983) 515-525 (za: IZBG 31 [1984/5] nr 317); K. DEURLOO, R. ZUURMOND, „*In the Beginning*” and „*the Breath of God*”, ACEBT 7 (1986) 9-24 (za: IZBG 34 [1986/7] nr 280); M. DE ROCHE, *The ruah elohim in Gen 1,2c. Creation or Chaos?* (JSOT Suppl. 67), Sheffield: Sheffield Academic Press 1988, 303-318; T. FREEDMAN,

Wyraźne nawiązanie w opisie budowy Przybytku do poematu o stworzeniu znajdujemy także we fragmencie poprzedzającym Wj 40, tj. Wj 39,32-43. Fragment ten, dzięki swemu strukturalnemu podobieństwu do fragmentu Wj 40,17-33, może być tego samego autorstwa. Czytamy tam: *I ujrzał (וַיֵּרָא) Mojżesz, że wszystko wykonali, jak nakazał Jahwe, tak wykonali. I pobłogosławił (וַיְבָרֵךְ) ich Mojżesz (Wj 39,43)*<sup>84</sup>. A w poemacie o stworzeniu czytamy: *I ujrzał (וַיֵּרָא) Bóg, że było dobre (Rdz 1,4.10.12.18.21.25.31) I pobłogosławił (וַיְבָרֵךְ) Bóg siódmy dzień (Rdz 2,3; też 1,22.28)*. Najpierw świat jest „ogładnięty” jako dobry i pobłogosławiony, teraz tak samo Przybytek. „Teraz nowe stworzenie – jak pisze D. BARSOTTI – jest błogosławione, i to stworzenie jest Przybytkiem, w którym Bóg mieszka i spotyka się z człowiekiem”<sup>85</sup>.

Szerszą analizę perykopy synajskiej w kontekście teologii stworzenia przeprowadził P. WEIMAR<sup>86</sup>. Autor uzasadnia, że wyczerpujące teologiczne rozumienie kapłańskiej historii Synaju rozwija się na bazie powiązania, jakie istnieje pomiędzy górą Synaj a „stworzeniem” (w którym to terminie autor zawiera historię stworzenia Rdz 1 i historię potopu Rdz 6 – 9). Ten związek uwidacznia się na kilku poziomach. Literacką i teologiczną analizę rozpoczyna od opisu Przybytku (Wj 26,1-29) i obramowującej teologicznej jego interpretacji jako niebiańskiego wzoru: *tabnît* (Wj 25,9 i 26,30<sup>87</sup>). Następnie wychodzi poza blok Wj 25 – 40 ukazując narrację o budowie Przybytku w całej kapłańskiej narracji o Synaju, wiążąc: Wj 19,1; 24,15n.18 i Wj 39,43; 40,17 oraz Wj 16,1-12 i Kpł 9,1-24. Dla P Przybytek spod Synaju jest nie tyle miejscem kultycznej adoracji, ile raczej miejscem i symbolem działania Jahwe dla Izraela, które dopełnia i wieńczy zarówno stworzenie ludu Bożego (Wj) jak i historię genezy świata (Rdz).

Biorąc pod uwagę, że nawiązania do Rdz 1, oprócz wyżej zaznaczonych, znajdujemy także w Wj 39,1-31 (wykonanie szat kapłańskich)<sup>88</sup>, oraz w Kpł 8 (poświęcenie Przybytku,

---

„ruah elohim” and a Wind from God. *Genesis 1,2*, *Jewish Bible Quarterly* 24 (1996) 9-13; L. BOADT, *Księga Rodzaju*, w: *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, ed. W.R. Farmer, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa: Werbinum 2000, 227.

<sup>83</sup> J. BLENKINSOPP mówi o trzecim miejscu: Lb 27,18 / Pwt 34,9, ale tu występuje samo: *duch* (Lb) albo *duch mądrości* (Pwt). *rûah* pojawia się jeszcze w P, ale tylko w zwrocie: *'elohê harûhôt l'kol bāsār* – dosł. *Boże duchów wszelkiego ciała* (Lb 16,22; 27,16).

<sup>84</sup> Tłumaczenie własne, gdyż BT łączy dwa zdania w w. 43 w konstrukcję złożoną ze zdaniem okolicznikowym czasu, przez co osłabia ich wymowę i analogię z Rdz 1.

<sup>85</sup> D. BARSOTTI, 192.

<sup>86</sup> *Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der Priesterschriftlichen Sinaigeschichte*, RB 95 (1988) 337-385.

<sup>87</sup> Autor nie uwzględnia jednak analogicznego fragmentu (dotyczącego ołtarza) z Wj 27,8.

<sup>88</sup> Siedmiokrotna formuła egzekucyjna: *jak nakazał Jahwe Mojżeszowi* (ww. 1; 5; 7; 21; 26; 29; 31).

Aarona i jego synów)<sup>89</sup>, należy stwierdzić, że teologia stworzenia obejmuje cały Przybytek i jego kult oraz przenika kapłańską narrację o Synaju od Księgi Wyjścia po Księgę Liczb.

Okazuje się, że nasze wnioski nie są nowością, gdyż owa stylizacja – Przybytku jako obrazu świata – dobrze została odczytana już przez starożytnych. W Przybytku symbol świata widzieli: FILON z Aleksandrii<sup>90</sup> (żył na przełomie er) oraz JÓZEF FLAWIUSZ (I w. po Chr.), a wnioskując z tego, ówczesna tradycja żydowska. Flawiusz swój opis Przybytku i szat kapłańskich kończy taką oto znamioną dla naszych rozważań refleksją:

Można zdumiewać się tą nienawiścią, którą ludzie uparcie żywią przeciw nam, twierdząc, iż uwłaczamy Bogu, któremu oni w swoim mniemaniu oddają cześć. Jeśli bowiem ktoś zastanowi się nad budową Przybytku i obejrzy szaty kapłańskie oraz naczynia, których używamy do świętych obrzędów, zrozumie na pewno, że nasz prawodawca był człowiekiem Bożym i że bluźniercze oskarżenia wytaczane nam przez innych ludzi nie mają żadnego uzasadnienia. Jeśli tylko obejrzy te przedmioty bez uprzedzeń, rozumnie, to dostrzeże, iż każdy z nich zamierzony jako naśladowanie i wyobrażenie wszechświata. Weźmy najpierw sam Przybytek: dzieląc jego trzydziestołokciową długość na trzy części i przeznaczając dwie części dla kapłanów, jako dostępne dla wszystkich, Mojżesz ma na myśli obraz ziemi i morza, gdyż i ziemia i morze są dla ludzi dostępne; natomiast trzecią część zachował dla samego Boga, jako że do nieba ludzie nie mają dostępu. Następnie – umieszczając na stole dwanaście bochenków, chce on dać do zrozumienia, iż na tyle właśnie miesiący dzieli się rok. Kształtując zaś kandelabr z siedemdziesięciu części, nawiązuje do dziesięciu działów każdej planety, podczas, gdy siedem lamp kandelabru wyobraża ruch samych planet, których właśnie jest siedem<sup>91</sup>. Tkaniny uplecione z czterech rodzajów nici są symbolem czterech żywiołów: byssos [bisior – MM] zapewne wyobraża ziemię, albowiem z niej wyrasta len, purpura przedstawia morze, jako że zaczerwienione jest ono krwią ryb; błękit musi wyobrażać niebo, a szkarłat jest chyba symbolem ognia. Suknia arcykapłana utkana z lnu także oznacza ziemię, a wpleciony w nią błękit – sklepienie niebieskie; owoce granatu wyobrażają na niej błyskawice, a dźwięk dzwonków przedstawia gromy. Wierzchnia szata arcykapłana także symbolizuje całą przyrodę, którą Bogu spodobało się utworzyć z czterech żywiołów; a wplecione w tę szatę złoto jest, jak przypuszczam,

---

<sup>89</sup> Siedmiokrotna formuła egzekucyjna: *jak nakazał Jahwe Mojżeszowi* (ww. 4; 9; 13; 17; 21; 29; 36); poświęcenie miejsca jest powtórzeniem kosmogonii (zob. n. 64). Próbę odczytania Księgi Kapłańskiej w kluczu teologii stworzenia podjęła G. FELD, *Leviticus. Das ABC der Schöpfung*, w: *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Hg. L. Schottroff, M.T. Wacker, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998, 40-53 (analizuje gł. Kpł 12; 15 i 18, uwzględniając Kpł 8).

<sup>90</sup> *De vita Moysis (O życiu Mojżesza)*, II, 72. Filon słynie z metody alegorystycznej w egzegezie.

wyobrażeniem przenikającego wszystko światła słonecznego. Essen [pektorał] zaś umieścił [Mojżesz] w jej środku na wzór ziemi, która zajmuje miejsce środkowe [we wszechświecie]. Natomiast szarfa opasująca szatę jest w jego zamierzeniu symbolem oceanu otaczającego ziemię ze wszystkich stron. Słońce i księżyc wyobrażone są przez dwa sardoniksy, którymi spiął szatę arcykapłana. Co się zaś tyczy dwunastu drogocennych kamieni, to czy ktoś uzna je za symbol miesięcy, czy też będzie wolał widzieć w nich wyobrażenie konstelacji o takiej właśnie liczbie gwiazd, nazywane przez greków „kołem zodiaku” – w obu wypadkach nie uchybi myśli prawodawcy. Strój głowy zaś moim zdaniem wyobraża niebo, jako że jest barwy niebieskiej; w innym razie bowiem nie byłoby na tej czapce imienia Boga, wypisanego świetlistymi literami na wieńcu – i to na wieńcu złotym, jako że Bóg najbardziej miłuje światłość<sup>92</sup>.

Flawiusz rozwija ideę zawartą w P. Tak, jak wszechświat wyposażony jest w słońce, księżyc, gwiazdy, morze rośliny i zwierzęta, tak Mojżesz ma wyposażyć Przybytek w sprzęty: arkę, cheruby, ołtarz, mnóstwo przedmiotów z brązu. W końcu w Przybytku, oprócz Boga, zamieszka również człowiek. Aaron – drugi Adam, tak jak ten pierwszy, jest nagi. Aby zatem mógł przystąpić do Boga, trzeba mu uczynić odpowiednie szaty. P poświęca im szczególnie wiele miejsca (Wj 28 i 39). Kosmiczny charakter tych szat arcykapłana stwierdza już biblijny mędrzec, pseudo-Salomon: *Bo cały świat był na długiej jego szacie* (Mdr 18,24), a szeroko rozwija to, jak widzieliśmy, Flawiusz. Aaron – nowy Adam, przyodziany w nowe szaty, znów może przebywać w obecności Bożej. I tak, jak Adam w imieniu całego stworzenia chwalił Boga, tak teraz Aaron w imieniu całego Izraela może wejść do Miejsca Najświętszego, sprawować kult i wymówić imię Jahwe. Stworzenie się odradza, a Bóg i człowiek na nowo stają wobec siebie. Wszystko we wszechświecie stworzone jest, aby służyć człowiekowi (Rdz 1)<sup>93</sup>, a człowiek – aby służył Bogu (Wj 40).

Paralelę stworzenie – Przybytek stosowały także żydowskie midrasze<sup>94</sup>. Podobne, choć mniej bezpośrednie sugestie, odnajdujemy w późniejszych komentarzach żydowskich dotyczących „Miszkanu”<sup>95</sup>. Dokument qumrański *Księga Jubileuszy* (*Jub* 1,29) mówi

---

<sup>91</sup> Starożytni znali siedem ciał niebieskich Układu Słonecznego. Były nimi: Saturn, Jowisz, Mars, Wenus, Merkury oraz Słońce i Księżyc.

<sup>92</sup> J. FLAWIUSZ, *Dawne dzieje Izraela. Judeorum Antiquitates*, red. E. Dąbrowski, Poznań-Warszawa-Lublin: Księgarnia św. Wojciecha 1962, III, 7,7; zob. też III, 6, 4.7.

<sup>93</sup> J. SUCHY, *Czyżcie sobie ziemię poddaną. Panujcie nad zwierzętami*, ZN KUL 36 (1993) 13-24.

<sup>94</sup> Wylicza je E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin/New York: W. de Gruyter 1990, 310, nn. 83-85. Teologię stworzenia w opisie Przybytku autor odnotowuje na ss. 306-310. Pierwszymi współczesnymi komentatorami, którzy zaobserwowali literacki związek Rdz 1 z opisem sanktuarium okresu pustyni, byli M. Buber i F. Rosenzweig (dyskusję zob. E. BLUM, 306-307).

<sup>95</sup> חמשה חומשי תורה. *Tora Pardes Lauder. Szemot*, 282-446.

natomiast o chronologicznej tablicy-wzorcu biegnącej od stworzenia świata do budowy świątyni<sup>96</sup>.

Dla żydów wsłuchujących się i medytujących nad tekstami Tory, paralela między Przybytkiem a stworzeniem była dobrze widoczna i odczuwalna. Bardzo możliwe, że św. Jan Ewangelista nawiązuje właśnie do niej, czyniąc w Prologu<sup>97</sup> do swej Ewangelii wyraźne aluzje do obu opowiadań<sup>98</sup>: rozpoczynającym stwierdzeniem *Na początku było Słowo* (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος: 1,1) nawiązuje do opowiadania Rdz 1<sup>99</sup>, a stwierdzeniem końcowym, że *Słowo (...) rozbiło namiot między nami* (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν: 1,14), do opowiadania o Przybytku Jahwe.

Na końcu trzeba stwierdzić, że zależność obu opowiadań nie jest tylko jednokierunkowa, czyli, że nie tylko opowiadanie o Przybytku jest zależne od relacji o stworzeniu, ale jest też i odwrotnie – istnieje wzajemna ich zależność i powiązanie w materiale P<sup>100</sup>. Kapłański opis dzieła stwórczego nie został pomyślany ze względu na samo to dzieło (zresztą tak jak opis stworzenia w J), ale włączony w bieg historii prowadzącej od przymierza z Noem po potopie aż po budowę Przybytku Jahwe, czy nawet po zajęcie ziemi przez Izrael. P jest głównie zainteresowany i skupiony na kulcie Jahwe, uobecniającym się w Przybytku; aby jednak uzasadnić te stosunki zbawcze pomiędzy Jahwe a Izraelem, zaczyna od stworzenia świata i stąd prowadzi opowiadanie ku wyznaczonemu przez siebie celowi.

Patrząc szerzej za autorem kapłańskim na całościowy obraz stworzenia świata (Rdz 1 – 3) w relacji do budowy Przybytku, możemy powiedzieć, że Przybytek jest nowym stworzeniem, nowym rajem, w którym Bóg znów może zamieszkać. Na początku Bóg mieszkał w świecie, „przechadzał się po ogrodzie” (Rdz 3,8), świat ten i stworzenie napełniło się jednak grzechem, więc Bóg musiał odejść<sup>101</sup>. Po potopie i wyzwoleniu z Egiptu następuje odrodzenie, odnowienie stworzenia: Bóg może do niego wrócić. Przybytek ma stać się nowym Edenem, nowym rajem, gdzie Bóg znów będzie mógł spotkać się z człowiekiem.

---

<sup>96</sup> L.W. CASPERSON, *Sabbatical, jubilee and the temple of Solomon*, VT 53 (2003) 283-296, tu 288.

<sup>97</sup> Historyczne autorstwo Prologu Ewangelii św. Jana jest tu kwestią nieistotną.

<sup>98</sup> Tak E. RUCKSTUHL, *Und das Word wurde Fleisch (Jo 1,14)*, Bibel und Leben 13 (1972) 235-238.

<sup>99</sup> Badacze NT są zgodni, że werset pierwszy Genesis, poprzez Prz 8,20 uutorował drogę dla Janowego Prologu o Przedwiecznym Słowie (T. BRZEGOWY, *Czy Bóg stworzył chaos*, 19; H. LANGKAMMER, *Pieśń o Logosie w Prologu św. Jana*, Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego 4 [1974] 41-58, tu 46; M. COLOE, *The Structure of Johannine Prologue and Genesis 1*, Australian Biblical Review 45 [1997] 40-55).

<sup>100</sup> W. BRUEGGERMANN (*The Kerygma*, 408) stwierdza, że Rdz 1 zbyt często interpretowane było i jest w oderwaniu, jako utwór autonomiczny, a za mało w kontekście i zamyśle całego materiału kapłańskiego, tu szczególnie w kontekście opowiadania o budowie pierwszego sanktuarium Izraela. J.L. SKA (*La structure du Pentateuque dans sa forme canonique*, ZAW 113 [2001] 331-352, tu 336) wyraża żal, że Rdz 1, kluczowy tekst Pięcioksięgu, zbyt zaniedbywany w studium makrostruktury Tory.

<sup>101</sup> M. HUDSON, *From Chaos to Cosmos*, 96.

Przybytek to odnowienie tego pierwszego przymierza, jakim było stworzenie<sup>102</sup>: *Tam [w Przybytku] będę się spotykał z synami Izraela i to miejsce będzie uświęcone przez moją chwałę. I będę mieszkał pośród synów Izraela, i będę im Bogiem (Wj 29,43.45); Umieszczę wśród was mój Przybytek i nie będę się brzydził wami. Będę chodził wśród was...* (Kpł 26,11n). D. BARSOTTI pisze: „Przybytek Mojżesza był niczym innym, jak odtworzeniem pierwotnego Edenu, gdzie Bóg mieszkał wraz z człowiekiem, i właśnie w Namiocie przymierza Bóg wyznacza Izraelowi spotkanie”<sup>103</sup>. Raj utracony (Rdz) staje się na nowo odzyskanym (Wj 40). Według niektórych badaczy P<sup>G</sup> kończy się właśnie tu – w Wj 40 – odzyskaniem Bożej obecności<sup>104</sup>.

Naprzeciw pierwszego stworzenia – świata, znajduje się drugie – Przybytek. Najpierw przybytkiem Boga było całe stworzenie, teraz jest nim konkretna budowla na pustyni. Psalm 104. mówi o Bożym mieszkaniu w stworzonym przez siebie świecie: *Wzniosłeś swe komnaty nad wodami. Za rydwan masz obłoki, przechadzasz się na skrzydłach wiatru... Z Twoich komnat nawadniasz góry* (wv. 3n.13).

W egzegezie Rdz 2,21-22 zwraca się uwagę na fakt, że występujące tu słowo *bānāh* (zbudował) oraz słowo *sēlā'* (oznacza żebro, ale też: belka, drewniana łąta, bok), pojawiają się przy opisie budowy Przybytku oraz eschatologicznej świątyni Ezechiela<sup>105</sup>. Terminy „stworzył” i „zbudował” są zatem sobie bardzo bliskie i w opisie stworzenia, i w opisie Namiotu Spotkania. Ezechiel nawiązuje również w swym opisie świątyni do rajskiej rzeki (Rdz 2,10-14), która teraz wypływa spod progu świątyni (Ez 47,1) oraz do rajszych drzew, a szczególnie drzewa życia (Ez 47,2).

---

<sup>102</sup> Wątków przymierza w opisie stworzenia świata (Rdz 1) poszukuje H. GROSS, *Die Schöpfung als Bund*, w: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Ratzinger*, St. Ottilien: EOS Verlag 1988, ss. 127-136. Autor wyraźny już związek przymierza i stworzenia widzi w innym tekście P: Rdz 9,7-18 (przymierze z Noem), nie wspomina jednak o przymierzu synajskim i jego związku ze stworzeniem (*Der Bund als Schöpfung* - MM).

<sup>103</sup> D. BARSOTTI, 194.

<sup>104</sup> Zob. H.H. SCHMID, *Auf der Suche nach neuen Perspektiven für die Pentateuchforschung*, w: *Congress Volume. Vienna 1980*, ed. J.A. Emerton, Leiden: E.J. Brill 1981, 375-394, tu 379. M. S. SMITH zauważa związek między Wj 39-40 a Rdz 1 i stwierdza, że tworzy on „głęboko sięgającą cezurę” oddzielającą tę sekcję od następnej: *Księgi Kapłańskiej (The Pilgrimage Pattern in Exodus. With contributions by Elizabeth M. Bloch-Smith [JSOT Suppl. 239], Sheffield: Sheffield Academic Press 1997, 163; zob. też tegoż, The Literary Arrangement of the Priestly Redaction of Exodus. A Preliminary Investigation, CBQ 58 [1996] 25-50, tu 34-35)*. Inkluzję Rdz 1 – Wj 39-40 widzi także B.D. SOMMER, *Conflicting Constructions of Divine Presence in the Priestly Tabernacle*, *Biblical Interpretation* 9 (2001) 41-63, tu 43.

<sup>105</sup> Zob. J. HOMERSKI, *Pieśń o stworzeniu człowieka. Refleksje egzegetyczno-teologiczne nad tekstem Rdz 1,26-28 i 2,7.15.18.21-23*, RT 46 (1999) 129n (literatura w nocie 4.); też G. HASAN-ROKEM, *Genre Dynamics in Historical Context*, *Review of Rabbinic Judaism* 7 (2004) 156.

Przybytek to nowe stworzenie, a raczej w materiale P jawi się jako finał, ukończenie dzieła stwórczego<sup>106</sup>. Dla P stworzenie jeszcze nie jest całkiem kompletne, dopóki Przybytek dla Jahwe nie jest zbudowany. W starożytnych bliskowschodnich kosmogoniach szczytem, apogeum dzieła stworzenia jest konstrukcja sanktuarium dla boga stwórcy<sup>107</sup>. W mentalności antycznej bóg stwórca i władca świata króluje nad stworzeniem nie tylko ze swego pałacu niebiańskiego, ale także ziemskiego – świątyni, która stanowi centrum wszechświata. W Biblii, choć oba opowiadania są tak od siebie odległe, idea jakiegoś wypełnienia, dokończenia jest bardzo wyraźna. Można tu mówić o pewnej inkluzji: Rdz 1 – Wj 40, o kontynuacji jednego opowiadania<sup>108</sup>. Konstrukcja Przybytku to jakiś nawrót, powtórzenie, a właściwie punkt kulminacyjny *illo tempore* – czasu stworzenia. Ciekawe, że tą rolę *complementum creationis* spełnia właśnie Przybytek, a nie Świątynia jerozolimska<sup>109</sup>.

Synaj jest także czasem stworzenia dla ludu przez Boga wybranego. Erekcja pierwszego sanktuarium Izraela (Wj 40), a więc rozpoczęcie oficjalnego kultu religii jahwistycznej, ma dla tego narodu takie znaczenie, jak stworzenie świata dla ludzkości – jest konstytutywne, stanowi początek i fundament dla dalszych dziejów. Dla późniejszych pokoleń Żydów, wyznawców judaizmu, opowiadanie o Przybytku nie było jakimś nudnym opisem, ale pełną dynamizmem i przesłania opowieścią o nowym akcie stwórczym Boga, tym razem na korzyść Izraela: oto świątynny kult Jahwe, pod nadzorem kapłaństwa aaronickiego został ustalony gwarancją tak mocną, jak samo stworzenie. A. KLAWEK twierdzi, że Rdz 1 był tekstem liturgicznym, liturgiczną pieśnią wykorzystywaną w kulcie (w wigilię szabatu)<sup>110</sup>. Wydaje się, że przeznaczenie Wj 40 jest także liturgiczne. Jest bowiem to opowiadanie jakby

---

<sup>106</sup> F.H. GORMAN stwierdza: “for the Priestly traditionists (...) the order of creation is not fully finished until Israelite society and the tabernacle cult are constructed” a o kulcie wg P mówi: “bringing into being and the continuation of the order of creation” (*The Ideology of Ritual*, 230 i 231). Podobnie W.H.C. PROPP: “Creation is complete only when God’s reign on earth commences at Sinai” (*Exodus 1-18. A New Translation with Introduction and Commentary* [Anchor Bible, II], New York i in.: AB Doubleday 1999, 561); zob. też J.L. SKA, *La structure*, 337.

<sup>107</sup> Np. *The Instruction for King Meri-ka-re* (ANET 417): “He repelled the water monster. He made the breath of life (for) their nostrils... He has erected a shrine around about them”; świątynia babilońskiego Marduka (*Enuma eliš* VI, 46-80, szczeg. 58). Szerzej na ten temat zob. M. WEINFELD, *Sabbath, Temple*, 501-512; B.D. SOMMER, *Conflicting Constructions*, 43.

<sup>108</sup> Wj 40 stanowi nie tylko dopełnienie Rdz 1, ale też świetnie przygotowuje, podprowadza zarówno pod Księgę Kapłańską, jak i Księgę Liczb: por. Wj 34n – Kpł 1,1 oraz Wj 40,36-38 – Lb 10,11 czyli pierwszy wiersz po perykopie synajskiej (Wj 19 – Lb 10,10).

<sup>109</sup> Opis budowy świątyni (1 Krl 6 – 8) jest, podobnie jak opis Wj 40, rozpoczęty datą (w. 6,1), która jednak nawiązuje nie do dzieła stworzenia, ale do wydarzenia wyjścia z Egiptu; zob. J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible* (AB Reference Library), New York: Doubleday & Company, Inc 1992, 49.

<sup>110</sup> A. KLAWEK, 147n. Liturgiczny charakter Rdz 1 należy do *opinio communis* badań nad tą jednostką (zob. np. A.S. KAPELRUD, 167). Naukowcy różnią się co do konkretnego umieszczenia poematu w liturgii Izraela. Np. dla S.H. HOOKE’A (inaczej niż dla polskiego uczonego) utwór Rdz 1 wykonywany był przez

streszczeniem i kwintesencją długiej narracji o Przybytku Wj 25 – 39, tchnie sakramentalnym niemal namaszczeniem i stanowi oczywiste nawiązanie, jakby kontynuację liturgicznego czytania o stworzeniu świata.

Stworzenie (Rdz 1), zewnętrzne w stosunku do Boga, nie było kompletne, póki nie zostało napełnione Bożą obecnością (Wj 40). Przybytek, centrum i kulminacyjny punkt stworzenia kosmosu, jest, jak ów kosmos, Bożym domem, miejscem, w którym Bóg pragnie zamieszkać. Tak jak Jerozolima dla psalmistów<sup>111</sup>, stanowi sam środek stworzonego uniwersum. Wokół niego, w koncentrycznych kołach o malejącym stopniu świętości<sup>112</sup>, układa się cała stworzona rzeczywistość. Demonstruje to znakomicie opis obozu izraelskiego z Lb 2<sup>113</sup>. To centrum jest utworzone przez zupełnie nową obecność Jahwe na Arce Świadcstwa, obecność stałą i bliską<sup>114</sup>. W teologii P, Bóg skutecznie próbuje zniweczyć przepaść oddzielającą to, co boskie od tego, co ludzkie poprzez ustanowienie miejsca stałego pobytu pomiędzy konkretnym ludem<sup>115</sup>. Związanie Namiotu Spotkania ze stworzeniem oraz niebiański jego wzór (Wj 25,9; *passim*) stanowią dwie główne linie argumentacji za tym, że Przybytek jest godnym miejscem, właściwą świątynią dla zamieszkania Boga na ziemi. Teraz Bóg mieszka tu i stąd króluje. Ta Boża interwencja u początków historii narodu wybranego była tak ważna, że naród żył nią przez następne wieki aż do spisania jej w tak monumentalnej formie.

Autor natchniony w działaniu Boga, w Jego wkroczeniu w historię Izraela widział odnawianie się pierwotnego stworzenia. Przybytek to nowe stworzenie. Nowy etap historii

---

kapłanów podczas siedmiodniowego jesiennego Święta Namiotów (S.H. Hooke, *In the Beginning*, Oxford 1950, 36).

<sup>111</sup> I dla Ezechiela: zob. Ez 5,5. Była to koncepcja znana starożytnym; tabliczka z Muzeum Brytyjskiego nr 92687 ukazuje miasto Babilon położone w centrum świata (zob. A. PARROT, *Biblia i starożytny świat*, 70).

<sup>112</sup> Zob. M. HARAN, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel. An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Winona Lake: Eisenbrauns 1985, 158-165. Autor na podstawie analizy surowców (złoto, srebro, brąz i in.) ustala malejącą hierarchię świętości sprzętów Przybytku, idącą od centrum na zewnątrz.

<sup>113</sup> Zob. A. KUSCHKE, *Die Lagevorstellung der priesterschriftlichen Erzählung*, ZAW 63 (1951) 74-105.

<sup>114</sup> W odróżnieniu od relacji E, według których Namiot Spotkania był miejscem zaledwie chwilowych (punktowych) teofanii Jahwe oraz znajdował się poza obozem, w znacznej od niego odległości, przez co zaznacza się dystans między Jahwe a ludem (Wj 33,7-11; Lb 11,16n.24n; 12,5.9n; Pwt 31,14n). W P chwała Boża nie opuszcza Namiotu ani w dzień, ani w nocy, ani nawet podczas podróży przez pustynię (Wj 40,37-38; por. Lb 9,15-23), przez co Przybytek był miejscem nieustającej i zawsze dostępnej teofanii. Ta różnica staje się jasna już w sposobie nazwania pustynnego sanktuarium. Słowo *miškān* z predylekcją stosowane przez P, wskazuje na miejsce, gdzie Bóg mieszka (*škn*; zob. O. LORETZ, *Ugaritisch „skn” – „sknt” und hebräisch „skn” – „sknt”*, ZAW 94 (1982) 123-128; A.R. HULST, *škn – wohnen*, THAT II, 904-909, tu 906), natomiast *’ōhel mó’ēd* (tak E) opisuje miejsce umówionego spotkania. Dla E Jahwe w Namiocie nie mieszka, ale tam zagląda, miejsce to odwiedza, by objawić się Mojżeszowi, czy innym Izraelitom. Poza tym Namiot E nie zawiera Arki, tronu obecności Bożej. Stąd uporczywy ton w Lb 9,15-23, wskazujący na stałą obecność obłoku, może być kapłańską odpowiedzią na alternatywny pogląd odnaleziony w E. Szerzej zob. np. F.M. CROSS, *The Priestly Tabernacle. A Study From an Archeological and Historical Approach*, BA 10 (1947) 46-68; E. CORTESE, *Num. 9,15-23 e la presenza divina nella Tenda di P*, RivBib 31 (1983) 404-410, szczeg. 406-408.

Izraela, nowa łaska dana ludziom, przywrócony ład i „dobroć” czasu stworzenia. A przede wszystkim przywrócona ludowi wybranemu obecność Boga, do którego odtąd poprzez ofiarę i kult może się zbliżyć każdy Izraelita.

## ZAKOŃCZENIE

Wyprowadzenie Izraela z Egiptu przez Boga nie kończy się w Księdze Wyjścia wkroczeniem do ziemi Kanaan. Izrael udaje się na pustynię, gdzie otrzymuje prawo i buduje Przybytek. Doświadczenie pustyni sprawi, że do ziemi obiecanej wkroczy już nie ten sam lud. Kanaan posiadzie lud nowy, pełen chwały obecności Bożej.

Budowa i poświęcenie Przybytku, zamieszkanie w nim królewskiej chwały Jahwe, ustanowienie kapłaństwa i złożenie ofiar, a więc wszystko, co zawarte jest w Wj 40, posiada kluczową i decydującą pozycję w materiale kapłańskim. Poświęcenie zbudowanego Przybytku i ustanowienie kapłaństwa, równoznaczne z rozpoczęciem izraelskiego kultu, jawi się w tym dokumencie jako drugie stworzenie, stworzenie izraelskiej społeczności Bożej, jako apogeum historii Izraela, ważniejsze nawet niż wyjście z Egiptu, czy wydarzenia na Synaju<sup>116</sup>. Rzeczywiście, P stwierdza to jasno w Wj 29,36, że cel uwolnienia z niewoli egipskiej był nie inny, jak przybycie Boga, aby zamieszkać pośród ludu Izraela<sup>117</sup>. Bóg przychodzi bliżej, niż człowiek mógł się tego spodziewać. Przybytek jest nie tylko miejscem, gdzie człowiek zbliża się do Boga poprzez regularny kult. Tu także Bóg zbliża się do człowieka. Przybytek jest zwieńczeniem uniwersum, namiotem, w którym jawnie i trwale mieszka Jahwe.

Hagiograf wskazuje, że Bóg pragnie powrócić do świata, który opuścił, i człowiek ma przygotować Bogu Mieszkanie. Mojżeszowi w formie wizji zostało ukazane dzieło: ma uczynić obecnym wśród Izraela obraz świata Bożego: *Uważaj zaś pilnie, aby go wykonać według wzoru, jaki zobaczyłeś na górze* (Wj 25,40; por. 25,9; 26,30; 27,8). Symetria i integralność Przybytku mają być odbiciem jedności i doskonałości Boga oraz Jego relacji do stworzenia, odbiciem „dobroci” świata i odwzorowaniem nieba. Aby okazać posłuszeństwo woli Bożej, Mojżesz z całym Izraelem przystępują do pracy. Jednomyślnie, z entuzjazmem, z tęsknotą, ofiarnością i z wielką miłością oddają się realizacji tego dzieła. Mojżesz musi nawet powstrzymać lud przed oddawaniem aż tylu rzeczy, gdyż ten gotów jest pozbyć się

---

<sup>115</sup> W.H.C. PROPP, *Exodus*, 50.

<sup>116</sup> J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch*, 218n; B. SCHWARTZ, *The Priestly Account of the Theophany and Lawgiving at Sinai*, w: *Texts, Temples, and Traditions. A Tribute to Menahem Haran*, ed. M.V. Fox i in., Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1996, 123-125.

<sup>117</sup> E. BLUM, *Studien*, 297.

wszystkiego, aby tylko dom Boży był jak najbogatszy (Wj 36,4-7). Trudzą się najwspanialszy artyści i rzemieślnicy, a wraz z nimi cały lud, aby wszystko zostało wykonane *jak nakazał Jahwe Mojżeszowi*.

Każdy element świętej budowli wykonany jest niezwykle pieczołowicie, gdyż każdy szczegół jest niezwykle ważny, każdy decyduje o finalnym efekcie, który w trakcie budowy jawi się jako niepokojące pytanie: czy Bóg przyjdzie i zechce zamieszkać? W wybranym dniu Mojżesz kończy wznoszenie budowli, mebluje ją według instrukcji i czeka. Gdy wszystko jest wykonane zgodnie z wolą Bożą, sprawdzone i pobłogosławione przez Mojżesza, ustawione i odświętnie przyodziane, *pierwszego dnia, pierwszego miesiąca, roku drugiego* zstępuje chwała Jahwe do Przybytku i spoczywa na Arce Świadcstwa (Wj 40,34n). Radość Izraela jest wielka. Stworzenie jest zakończone, jest kompletne. Symbolizowane przez Przybytek nie jest wyłącznie dziełem Boga. Jest również dziełem człowieka ochotnie współpracującego z wolą Bożą.

Tradycja kapłańska patrzy na Synaj, jako na miejsce powstania i czas rozpoczęcia kultu izraelskiego, jako na model i wzór (zob. Kpł 7,38). Synaj staje się punktem odniesienia całej relacji Izraela do Jahwe mieszkającego pośród swego ludu. Izrael musi uświadomić sobie, że jego wędrówka przez pustynię miała tylko jeden cel: zbudowanie Przybytku dla Jahwe oraz Jego uwielbienie poprzez kult (*'ābodāh*). Po budowie i konsekracji Przybytku, poświęceni zostają kapłani, aby ów kult, który jest bezpośrednim skutkiem przymierza człowieka z Bogiem, mógł się natychmiast rozpocząć. Nie tylko w określone dni i oznaczone czasy miał Izrael służyć swemu Bogu, ale całe życie ludu miało być ujmowane jako nieustanny kult. Czas święty i zwyczajny, codzienność i święta, etyka i ryt, wszystko to miało być zintegrowane jakby w jednej postawie pragnącej wyrazić i przeżywać relację zjednoczenia ze swoim Bogiem. Kult to życie człowieka w obecności Boga. Izrael, posiadając Przybytek i zorganizowany kult rzeczywiście staje się *królestwem kapłanów, ludem świętym* (Wj 19,6 – P). Przymierze dla kapłanów-teologów nie jest wyłącznie aktem przewyciężenia grzechu, rozłamu między Bogiem a człowiekiem, przymierze stanowi początek nowej więzi miłości, nowej wspólnoty życia człowieka z Bogiem, owa wspólnota wyraża się właśnie w instytucji Przybytku i jego kulcie. Dotychczas kult miał znamiona religii kosmicznej, w której człowiek docierał do Boga za pośrednictwem symboli. Tutaj człowiek stoi przed obliczem Jahwe, a symbol znika.

Taki to duch ożywiał szkołę kapłańską, która z iście żydowską dokładnością zbierała i porządkowała obszerny zbiór przepisów kultycznych własnej tradycji. Kapłański materiał literacki, nawet przez badaczy postrzegany jako „monotonny, suchy, schematyczny,

powtarzający ciągle na nowo te same stereotypowe formuły”<sup>118</sup>, zdaje się być na gruncie chrześcijańskim wciąż jakoś niedocenionym i pozostawionym specjalizującej się w nim egzegezie żydowskiej<sup>119</sup>. Przybytek i jego złożony kult, choć dziś nieaktualny, stał się typem i zapowiedzią najświętszej tajemnicy strzeżonej w Kościele – Eucharystii<sup>120</sup> oraz doskonałej liturgii niebiańskiego Jeruzalem – *wyższego i doskonalszego, i nie ręką uczynionego, Przybytku* (Hbr 9,11)<sup>121</sup>.

Marcin Majewski

---

<sup>118</sup> P.G. DUNCKER, *Introduction to the Pentateuch*, w: *Harper's Bible Commentary*, ed. J.L. Mays i in., New York-London-Tokio i in.: Harper & Row, Publishers 1988, 163. Podobnie inni, np. M. MICHAEL, *Genesis (Old Testament Message. A Biblical-Theological Commentary, II)*, Wilmington, Delaware: M. Glazier, Inc. 1984, 17. Cenna jest tu uwaga znakomitego skądinąd egzegety G. VON RADA: „Dokument kapłański nie przejawia w ogóle chęci wyjaśniania. Pojedyncze materiały o treści kultowej noszą do tego stopnia znamię nagiej rzeczowości, są przedstawione w sposób tak bardzo pozbawiony jakiegokolwiek teologicznego informującego uzupełnienia, że zadanie ich interpretacji przechodzi niepostrzeżenie z teologów na archeologów biblijnych. Wszystko to musi mieć związek z zupełnie innym i tak jeszcze w małym stopniu znanym przeznaczeniem Dokumentu kapłańskiego” (*Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa: Pax 1986, 187).

<sup>119</sup> Żeby wymienić tylko najważniejsze nazwiska badaczy źródła P: Y. Kaufmann, J. Milgrom, M. Greenberg, M. Haran, Y.M. Grintz, M. Weinfeld, B.A. Levine, U. Cassuto, A. Rofé, A. Hurvitz, Z. Zevit, B.J. Schwartz. Tora (zawierająca materiał kapłański) pozostaje dla Żydów głównym tekstem Biblii hebrajskiej, zob. np. N.M. SARNA, *The Modern Study of the Bible in the Framework of Jewish Studies*, w: *Proceedings of the Eight World Congress of Jewish Studies. Bible Studies and Hebrew Language*, Jerusalem: World Union of Jewish Studies 1983, 19-29; J. NEUSNER, *Torah. From Scroll to Symbol in Formative Judaism*, Philadelphia: Torrent 1985; J. MAIER, *Między Starym a Nowym Testamentem. Historia i religia w okresie drugiej Świątyni* (Myśl teologiczna 36), tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków: WAM 2002, 12-21.

<sup>120</sup> Tabernakulum, miejsce przechowywania Najświętszego Ciała Jezusa, jest w swej nazwie (łac. *tabernaculum*, namiot) niczym innym, jak nawiązaniem do rzeczywistej obecności Jahwe w Namiocie Spotkania. Zob. T. SZWAGRZYK, *Przechowywanie Najśw. Sakramentu. Konopeum; strzeżenie tabernaculum*, RBL 10 (1957) 34-52 i 238-299; J. NOWIŃSKI, *Idea „Sancta Sanctorum” i Arki Przymierza towarzysząca przechowywaniu Eucharystii*, *Seminare* 16 (2000).

<sup>121</sup> A. VANHOYE, „*Par la tente plus grande et plus parfaite*” (*He 9,11*), *Bib* 46 (1965) 1-28; J. SWETAM, *The Greater and More Perfect Tent*. *A Contribution to the Discussion of Hebrews 9,11*, *Bib* 47 (1966) 91-106. Przybytek, który Bóg ukazał Mojżeszowi w synajskiej wizji, a więc który istnieje już w niebie, jest rzeczywistością eschatologiczną: *I ujrzałem niebo nowe i ziemię nową (...) Oto Przybytek Boga z ludźmi: i zamieszka wraz z nimi, i będą oni jego ludem, a On będzie BOGIEM Z NIMI* (Ap 21,1-3; por. Ap 13,6; Ez 37,26-28). Apostoł Jan w kategoriach z Księgi Wyjścia i bezpośrednio w kategoriach pustynnego sanktuarium opisuje doświadczenie nieba, które dane mu było doznać. Ciekawe, że zarówno List do Hebrajczyków (Hbr 8 – 9), jak i Apokalipsa (13,6; 15,5; 21,3), mówiąc o niebiańskiej świątyni, nie nawiązują do centralnej dla Izraela Świątyni jerozolimskiej, ale właśnie do Przybytku Mojżesza: w sali tronowej Boga znajduje się ołtarz kadzenia (Ap 5,8), ołtarz ofiarny (Ap 6,9), Arka Przymierza (Ap 11,19; por. Ap 15,5-8). Świątynia jerozolimska zdaje się nie interesować obu dzieł (brak w Hbr terminów: *ἱερόν* oraz *ναός*) być może ze względu na poróżnienie Kościoła z Synagoga; zob. A. ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary), ed. I.H. Marshall, W.W. Gasque, Michigan, Grand Rapids: W.B. Erdmans/Carlisle: The Paternoster Press 2000, 401; F. MICKIEWICZ, *Koncepcje świątyni w tekstach wspólnoty w Qumran*, RBL 50 (1997) 250n.